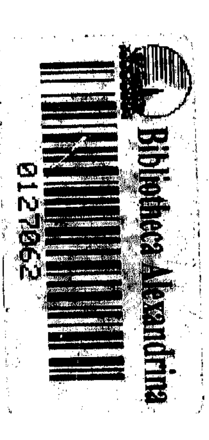
الدكتور هاني يحيى نصري

الفكر والوعي

بين الجهل والوهم والجمال والحرية





الفكر والوعي
بين
الجهل ـ والوهم ـ والجمال ـ والحرية



الدكتور هاني يحيى نصري

الفكر والوعي
بين
الجهل ـ والوهم ـ والجمال ـ والحرية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1418هـ - 1998م



بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام - ص.ب: 113/6311 لبنان
هاتف: 791123/4 / 802428(01) - 220924(03) - فاكس: 603654(01)
المصيطبة - شارع بارودي - بناية طاهر - هاتف: 311310 - 301030(01)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَآ أُذُنٌ وَاعِيَةٌ

صدق الله العظيم

[الحاقة: 12]



الإهداء

إلى من تتابعت إشارات ففعل غيابهم عني واحداً إثر واحد، بأكثف وأثقل زمن كوني يمكنه أن يحل على أي فرد.

إلى روح المغفور لهم:

الدكتور فاوي فياض

و

هيفاء نصري

و

الدكتور يحيى نصري

و

وداد الشريف.

فأي حدس للفكر والوعي والجمال، يمكنه أن يكون أسطع مما كان وجودهم فيه.



المقدمة

يتحدث هذا الكتاب عن ميتافيزيائية الفكر والوعي ثم فلسفة الجهل والوهم، ويخلص إلى تحديد معنى الجمال. ولعل صلة الفكر بالوعي لا تبدو بأوضح ما تبدو إلا في تطبيقاتها الجميلة، فعبر الوعي وبالفكر يمكننا أن نحدد الجهل والوهم ونميزهما عن كل ما هو مقبول جمالياً.

إن الصلة القديمة منذ الاغريق بين الحق والخير والجمال، لا يمكنها أن تتضح وتتميز إلا بالقدرة على تلقي هذا الثالوث بالفكر الواعي القادر على إطلاق الأحكام الجميلة، متجنباً الجانب الجاهل المتجاهل للحقيقة فينا الذي يقود إلى كل أصناف الوهم.

والعقل الانساني لا يستدل على مدى مصداقية الفكر فيه، في تطابقه أو اقترابه من الواقع، إلا بملاحظة أن حقيقة كل هذا الوجود، في كل هذا الكون تحكمه القوانين.

وجماع هذه القوانين التي تجعلنا «نعي» أن هناك قوانين عبر الفهم، وهي قوانين «المنطق»، التي تحكم قواعد الفكر الانساني.

ولأن أي معرفة لا تخبرنا بما وراء صلة الوقائع ببعضها، يقف المنطق الانساني موقف المخبر عن هذه الصلة من جهة، والعاجز عن كشف سببية هذه الصلة من جهة أخرى.

فالفكر الانساني القادر على استيعاب معنى القانون، والمتحرك بقوانين المنطق من أجل هذا الاستيعاب، يعرف ويدرك أول ما يدرك أن كل هذه القوانين ليست من صنعه، وهو حين يحاول أي تنظيم لوجوده الاجتماعي والحقوقي يحتاج إلى القانون والقواعد التي ينظم وجوده هذا بناء عليها، أي أنه يستعير معنى القانون قبلياً من الوجود، ومن ذاته بالمنطق، فيحدس بوجود

فكري أضخم منه، وليس من صنعه، سمّاه الفلاسفة القدامى بالعقل الكلي.

وفكرنا إذ يحاول أن يتطابق مع العقل الكلي ـ الفكر الكلي إن شئت ـ يدرك معنى الموضوعية.

ولأننا محاطون بعالم من الأفكار، ونحن بحد ذاتنا كيان، أو كائن فكري مفكر، نضع مشاريعَ فكرية حين تعاملنا مع هذا الوجود، إذا نجحت كان مردودها خيراً، وان لم تنجح صار مردودها سيئاً علينا، ومن هذا صلب شعورنا بالمسؤولية، تجاه الخير والشر.

إن الفكر هو العنصر الرئيسي في كل شيء وفي وجُودنا، ولأنه كذلك نعيش معه في كل لحظة ولا نستطيع أن نتوقف عن التفكير حتى ولو كنا نياماً.

إننا نكاد نعيش كلية في عالم من الأفكار، يحكمنا ويحكمه فكر كلي، إذا استطعنا التطابق معه نصبح بمأمن من كل شر.

وعملية تطابقنا مع الفكر الكلي من أصعب المطالب الفكرية في هذا الوجود، لأننا كجزء من العالم الفكري الكلي الشمولي المحيط بنا، وفي أنفسنا، والممتد إلينا في كل لحظة، غير قادرين على استيعابه ووعيه كله دفعة واحدة، فتفوتنا الغاية النهائية التي يهدف إليها.

وعدم وضوح الغائية التي تحكم الفكر الكلي لفكرنا الجزئي، هي التحدي الذي يرد عليه الإنسان بالتأمل.

وهذا التأمل Meditation فيما حولنا ميزناه بكل كتاباتنا عن فلسفة المصير، عن التأمل في أنفسنا Introspection أي الاستبطان النفسي الذي يستعمل كثيراً في علم النفس، عن الأمل بالمطلق عبر التأمل فيه Contemplation وكل هذه الأصناف المختلفة من التأمل، تشكل الأمل الذي نرجوه بدفع عقلنا الجزئي نحو العقل الكلي كي يتطابق معه، أو على الأقل كي يصبح موضوعياً في استيعابه وفهمه.

لكننا نعرف عبر قوانين المنطق استحالة استيعاب الجزء للكل، لكن امكان انحلال الجزء بالكل، إليه تنتهي جُل آمالنا مع العقل الكلي، بطرق العودة المختلفة إليه عبر قانون الموت، الذي يدلنا على إمكان تحرر الجزئيات نحو الكليات فالمطلق لنعود إلى بارينا، خالق العقل الكلي والجزئي وكل هذا الوجود.

إن فكرنا حين يتحرك نحو سيالة الفكر الكلي التي تنصب في كل شيء، يدرك أن وجوده بحد ذاته كجزء من هذه السيالة محكوم بقوانين المنطق التي يستخدمها ليكشف قوانين الأشياء والوجود المحيطة به. إن فكرنا يشكل الجزء الأساسي من نفس كل واحد منا، المركبة من «الفكر والمشاعر والرغبات» وهو حين يدرسها بعلم النفس، يحاول حين يتعامل مع القوانين المحيطة به وفيه، أن يستبعد جانبي المشاعر والرغبات من نفسه حين دراستها بالفكر، ومن تأثيرها على دراسته لقوانين الأشياء المحيطة به، فيصبح فكراً موضوعياً. فبالموضوعية - قدر الإمكان - يحاول الفكر أن يخترق جهله بنفسه وبما حوله، لتلافي كل وهم في إدراكه الجزئي لسيالة الفكر الكلي المتدفقة فيه وبما حوله، حين يتأملها كما سبق وشرحنا.

إن الفكر لا يعطينا مؤشراً على وجودنا كجزء أساسي من نفس كل واحد منا فقط، بل هو عبر التأمل في هذا الاطلاق داخل أنفسنا الذي يتجلى بالمشاعر، والرغبات التي تقف خلفها حاستنا الداخلية، والضمير أيضاً، وعبر التأمل بلا نهائية الأمور والأشياء خارجنا - كل مطلقات هذا الوجود الكامنة في مشخصاته - أي عبر هذين المطلقين في الذات فينا وفي اللانهاية خارجنا يتمظهر بالوعي.

والواقع أن الفكر حين يدلنا على نفسه في كل الموجودات الحية الأخرى، كصورة «Form» لأي عرض حي، تزداد تعقيداً بالارتقاء النوعي في أنواع الأحياء، وتنقص حين يتمظهر بالوعي عندنا كبشر، يصبح صورة عقلية، لا مجرد نتاج عن «ككل كل» عضوي - جشطلت - ، أو نتاج «بنية» عضوية. فيشير إلى ارتباط النفس فينا، والفكر جزء منها، مع الضمير وحاستنا الداخلية، بالعقل الكلي.

ولعل أهمية هذا الارتباط الخالد بين عقلنا والعقل الكلي، التي تشير إلى كل أنواع عبارات خلود الروح التي تكلم عنها الفلاسفة القدامى، تكمن بمدى قدرتنا على تحديد معنى الوعي؟!.

فما هو الوعي الانساني في انسجامه الجميل الناتج عن تناغم الفكر والمشاعر والرغبات مع الحاسة الداخلية والخارجية، مع الضمير والمطلق؟!.

هذا ما سنحاول في هذا الكتاب حل معيقاته، التي يقف في طليعتها الجهل والوهم بكل أشكالهما.

أما التجاهل فينطلق من اليأس من جمال الحقيقة، حين يسطع منها ما لا يرضينا.

فإذا قررنا بناء على أي سطوع جزئي للحقيقة أمامنا: أنها قاسية قبيحة تفرض نفسها في الواقع على كل «ترقب» لمصير رديء، نجد مع الوجودية المعاصرة، ما وجدته البنيوية من أن الانسان مجرد بنى متداخلة فيزيائياً وبيولوجياً ونفسياً واجتماعياً، ومجرد فك واحدة منها عن علاقاتها البنيوية الأخرى، يختفي الإنسان. أي نجد كما قال «غارودي» في البنيوية موت الانسان وهو حيّ[1]. مما يستتبع أن لدى الانسان في نهاية اندفاعه نحو حب الحقيقة والبحث عنها، ليغلب ما جهله وغاب عنه منها وفيها، دافعاً إلى تجاهل الحقيقة حين يصدم بها، يعادل في صرامته وقوته دافع البحث عنها. وهذا الإشكال نراه في انطلاق الفكر بمعزل عن الوعي للبحث في الحقيقة. وهو إذ يفعل ذلك يقع بوهم التجاهل، لا بمطبات الجهل فقط.

لذلك بحثنا في الجهل والتجاهل والوهم، بعد أن حاولنا إضاءة إشكالات الوعي، قبل أن نعود إلى الجمال، لتأكيد الحدس الاغريقي القديم بعدم انفصاله ـ أي الجمال ـ عن الحق والحقيقة، وبالتالي عن الخير.

ولولا الفلسفة الحديثة لكان عنوان هذا الكتاب: الحق والخير والجمال. لكننا طالما نحن إزاء مطلب حقيقة فلسفة المصير، لا بد لنا من إكمال ما نراه من مثالب هذه الفلسفات، بالصلة الحتمية بين: الفكر والوعي والجمال.

حتى نعيد رؤية موقعنا كقبسٍ يتجه نحو المصير!!

هذا ما أراد هذا البحث أن يشير إليه، من أجل رؤية أكثر حقيقة، لحقيقة الفكر كحق، والوعي كخير يلفهما التطلع نحو الجميل بذاته.

إن الفكر والوعي والجمال كتاب، إذا لفتت مفاهيمه ذهن القارئ للحقيقة كفكرٍ واعٍ، وللوعي كخير لا يعود يتجنب الجمال بل يراهما به. لأنه عبر هذا الانسجامَ وحده، يستطيع أن يلتفت إلى موقعه في الكون، دون أي يأس من الحق فيه.

---

(1) روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، 1985 م.

الباب الأول

الفكر

أكد «كانط» في كتابه الأم: «المنطق»[1]، حقيقة قديمة مؤداها، هي أن كل ما في هذا «الكوزموس» الذي يمكننا أن نعتبره موجوداً، يخضع لقانون. ولكل شيء، من أعظم الأشياء حتى أصغرها قوانين تحكمه. وأن هذه القوانين موجودة وقائمة بذاتها، سواء عرفناها أم لم نعرفها. وهي كذلك مفروضة علينا شئنا ذلك أم أبينا. فكما أن هناك قوانين للفيزياء، هناك قوانين لتفاعلاتها مع بعضها البعض هي قوانين الكيمياء، تحكمها نسب وتناسب هي «قوانين الرياضيات». وهناك قوانين لتفاعلات العضوية الحية اسمها البيولوجيا. وقوانين للفيزياء الدقيقة «ميكروفيزياء»، وللعضويات الدقيقة «ميكروبيولوجي» و«ميكروسل». تماماً كما هناك قوانينُ للفضاء .... الخ.

وبعبارة أخرى: إننا نعيش بعالم تحكمه القوانين من كل جانب؟!

كذلك فإن جماع القوانين التي تجعلنا نفهم أن هناك قوانينَ، ونستطيع تعلمها وتبينها عبرها، هي قوانين «المنطق».

فكما تحكم قوانين الفيزياء الأجسام الصلبة كلها، وكما تحكم قوانين الكيمياء تفاعلاتها مع بعض، وكما تحكم قوانين البيولوجيا العضويات، كذلك تحكم قوانين المنطق قواعد الفكر الإنساني!!

ولأن قوانين المنطق التي تحكم الفكر الإنساني، تقاس بهذا الفكر وتنبع

---

(1) Immanuel Kant, Lectures on Logic, J.M. Young, Cambridge univer. Press, 1992. p. 251.

منه، فإن هذه القوانين المنطقية، خاضعة شأنها شأن كل القوانين العلمية الأخرى من فيزيائية وكيميائية، إلى التصحيح والتعديل. حتى تصبح أكثر دقة، ومطابقة لواقع قوانين الفكر بإطلاقها وواقعيتها، خارج الميل والهوى والرغبة والتعصب والإرادة... كأمور ناقشها «كانط» على أنها معيقات معرفة كل قانون صحيح، والمنطق جزء من ذلك؟! (إن المعرفة العلمية لا تخبرنا ما هو وراء صلة الوقائع بعضها مع بعض)[1]:

هذا ما قرره «آنشتين» عندما أكد أن هناك عقلاً يتجلى في كل الأشياء.

(Natural law reveals an intelligence of Such superiority,.. compared with it. All the... Human beings are an utterly insignificant)[2].

ونحن نعرف هذا العقل من فكرة وحقيقة وجود قوانين في الطبيعة تظهره، وبالمقارنة معه ـ مع هذا العقل الشامل ـ كل الوجود الإنساني غير مهم ولا يشكل شيئاً؟!

فإذا كنا نعيش بعالم تحكمه القوانين من كل جهة؟! وهذه القوانين نابعة من عقل ـ فكر ـ كلي. فإنا نعيش بعالم يحكمه فكر؟!

إن العقل الكلي الذي يحكم هذا الكون، بفكر كامل متقن ودقيق، من أصغر الأمور إلى أكبرها، لا يشترط أن يكون فكرنا مطابقاً له أو قادراً على فهمه. إذ غاية ما في الأمر أن فكرنا قادر على إدراك أنه محاط بفكر أكبر منه في كل أمر وشيء؟!

كذلك يستطيع فكرنا أن يدرك أننا محاطون بعالم من الأفكار، حين تبدو عياناً ظاهراً لفكرنا نسميها قوانينَ؟! وحين لا تبدو، نظُن أنها عبث «كاوس» لا نقدر على تفسيره؟!

وتماماً كما نحن محاطون بعالم من الأفكار، كذلك نحن نعيش بعالم من الأفكار؟!

حين نحققها نسميها مشاريعَ؟!

---

(1) Albert Einstein, Ideas and Opinions, N.Y. Bonanza Books. p. 41.

(2) Ibid. p. 40.

فإذا نجحت مشاريعنا، أي جاءت مطابقة في كل جوانب احتمالات تحققها للواقع وقوانينه، كان مردودها علينا خيراً. وإن لم تنجح كان مردودها سيئاً وشريراً؟!

الفكرة المطابقة لقوانين الفكر ـ المنطق ـ ولقوانين الواقع، والناجية من قوانين الاحتمال ضدها، فكرة ناجحة تعطي خيراً نسبياً؟! في مدى صلتها بقوانين الاجتماع والأخلاق.

فإذا طابقت أو انسجمت مع كل هذه القوانين، كانت الفكرة خيرة. وإن هي لم تنسجم كانت فكرة شريرة؟!

الخير والشر بهذا المعنى من صنع أفكارنا، فنحن المسؤولون عنهما؟! ولذلك يمكن القول: أننا نعيش في الواقع بعالم من الأفكار.

بل إن عالم الفكر هو عالم الواقع الذي نعيش فيه، مطابقاً كان هذا الواقع، للعالم والواقع الخارجي الذي يحيط بنا، أو غير مطابق؟!.

إنني حين أريد أن أفعل أي شيء، أضع أفكاره أولاً: فلا أشتري منزلاً أو سيارة أو أي حاجة، قبل أن أصنع فكرتي عنها. فإذا ابتدأ ما صنعته من أفكار يبتعد عن الواقع المعطى الذي حصلت عليه، شعرت بخطأ ما فكرت حول هذا الأمر؟! فأحاول بفكرة جديدة التخلص من ذاك الأمر وأخطائه. فأبيع السيارة أو المنزل الذي لم يعد يلائمني. أي أتخلص من خطأ الفكرة التي لم تنطبق جيداً على قوانين وقواعد الواقع الموضوعية.

لأن هذه الأفكار بعد أن عجزت عن التطابق مع مخططي لها، أو عجز مخطط فكري لها عن التطابق مع واقعها، صارت تعطي لي مردوداً سيئاً؟!

الأفكار الخاطئة التي نصنعها إذاً هي سبب كل سوء. فهي أساس من أسس الشرور التي نجلبها لأنفسنا وللآخرين؟!

نحن إذاً نعيش في عالمٍ من الأفكار لا ينقص شيئاً منه ومن واقعيته، تسميته بالمثالية؟!

ومؤرخو الفلسفة الذين ربطوا التفسير المجرد الفكري المسرف ـ الطوباوية ـ بالمثالية، على أنها نقص بكل تفلسف، أهملوا بشكل طوباوي مسرف، الصلة الواقعية البينة بين استحالة وجود أي مشروع بدون فكر.

الفكر عنصر أساسي في كل شيء، وفي كل فعل نريد تحقيقه، وكل ما يتبعه مجرد تحصيل حاصل.

إنني الآن أبذل جهدي الفكري كله فيما أكتب، أما جهدي العضلي المصاحب بحركة القلم واليد على الورق، فجزء بسيط جداً من طاقتي الجسدية. وهذا لا يعني أن بعض أفكاري قد تحتاج كل طاقتي الجسدية، وربما لعدة أيام، أو حتى لعدة أشهر. كأن أفكر قليلاً فأقرر نقل منزلي هذا إلى مكان آخر أو بيعه، فأبدأ بجمع الأغراض، ثم معاملات بيع المنزل ثم شراء منزل آخر، فأقع بحشد ضخم من خيارات الفكر فإذا عزمت، أقع بحشد ضخم آخر من الجهود العضلية والفيزيولوجية... الخ.

إن كل ما أريد أن أقوله: أن العبء في حياتنا يقع على الفكر، أكثر مما يقع على هذا الجسد. ولأن جسدنا أضعف أنواع الأجساد الحيوانية الموجودة، لا يتحمل عبء فكرنا، ولا حتى عبء تنفيذ كل مشاريع الحياة و«موتابولزم» تجديده المستمر، فيهرم ويفنى!؟!.

إن النصيب الأوفى للفكر وللنظر، في معادلة الفكر والجسد، والنظر والعمل. والعبء الأكبر للفكر فيهما، وبعبارة أخرى: تلك معادلة غير متوازنة؟! نعمم فنقول: نحن نكاد نعيش كلية في عالم من الأفكار؟!

وهذا العالم يحكمه فكر من عقل كلي، يظهر لنا بصيغة قوانين تحيط بنا من كل جانب. فإذا أحسنا التطابق معه أعطينا فكراً صحيحاً، فلا نقع بالخطأ فنصبح بمأمن من الشر؟!.

مهم جداً إذاً أن نعرف ما هو فكرنا، وما هي حدوده؟! دون ما داعٍ إلى التطرق إلى قوانينه المعروفة بما يسمى بعلم المنطق، بل الداعي هنا باستخدام تلك القوانين للكشف عنه. أي للكشف عن الفكر بقوانينه.

الفصل الأول

ما هو الفكر؟!

تعني كلمة الفكر باللغة العربية: (إعمال الخاطر في الشيء)[1]. كما يعني: التَفَكّر التأمل[2]؟! وإذا كانت الخواطر تأتي من كل تخاطر، فإنها ضربٌ من الحدوس تَفِدُ من عالم الفكر، وتَخْطِرُ منه إلى فكري وفكرك. فمع من نتخاطر؟!

ألم نقل إننا محاطون بعالم من القوانين التي تحكمها الأفكار. ونحن كجزء من هذا العالم الفكري نعد فكرة بحد أنفسنا، بل نحمل من هذا العالم المحيط بنا من الأفكار، إمكان الامتداد إليه في كل لحظة؟!.

هذا الامتداد الذي يقوم به فكرنا إلى محيطه يستتبع أنه يجلب من هذا المحيط أفكاراً، فيخطر إليه ويتخاطر معه؟! فإذا أتينا بالخواطر وأعملنا النظر فيها، أي شغلنا فكرنا الخاص بنا فيها، بتأملها، ظهر الفكر في سلوكنا وأفعالنا؟! وعَلَّمَنَا ما نفعل.

فإذا كان الاستدلال في بنية المنطق يحتم علينا فعل الإنتقال من المعلوم إلى المجهول، فإن عملية ترتيب هذا الانتقال هي الفكر؟!.

لذلك قال الجرجاني: (الفكر هو: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول)[3]. فالفكر ليس فقط عملية انتقال من المعلوم إلى المجهول؟! وإلا صار مجرد إستدلالٍ. والاستدلال جزء من الفكر فقط. بل إن الفكر عملية ترتيب مثل هذا الإنتقال، التي قد تتم بالاستقراء والاستنتاج والقياس... الخ من آليات الفكر «المنطق» الإنساني؟!

إننا حين نخطر إلى خواطر الفكر الكلي، القادمة والمحيطة بنا من العقل الكلي، ونرتبها بالتأمل، يبدأ فكرنا بالعمل. وبقدر ما يكون تأملنا محكماً، تكون أفكارنا صحيحة. والأفكار الصحيحة خيرة حتماً؟!.

(1) إبن منظور، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، عام ؟، جـ 6، ص 373.

(2) المرجع السابق، ص 373 أيضاً.

(3) علي الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية بجمالية مصر، 1306 هـ، ص 73.

هذا التأمل «Meditation» كعملية إدراك ذاتي للفكر الكلي تمكننا من تمييز أنفسنا عن العالم الخارجي، وتمييز فكرنا عن الفكر الكلي، وفيها:

1 ـ إدراك حاضرنا ضمن سياقه مع الماضي والمستقبل.

2 ـ تحليل وإدراك مجريات الأمور.

3 ـ الإختيار والتخطيط.

4 ـ التنبؤ بتوقعات حول القادم من الأمور.

كل ذلك على ضوء الوقائع المعطاة لنا، والإمكانات التي نستطيع التحرك ضمنها، والتي يمكننا تسميتها بالعالم الموضوعي الذي يحيط بنا، والذي هو ناتج من العالم الفكري الذي صنعه!!

إننا الآن في صلب ما يسمى بالفكر: بعملية وعي الأفكار. وهي لا تتم إلا بالتأمل، السابق ذكره. ومنها نستطيع أن نؤكد أن وعينا الفكري ذاتي الطابع، بينما الفكر المتجلي بالعالم خارجنا عام مشترك، يمكن لملايين إحتمالات وعي فكري كوعينا، أن تشارك فيه، ومنه تغرف.

لنسمي الفكر خارج وعينا الفكري، بالفكر الموضوعي.

ووعينا الفكري بالذاتي.

لنجد ان طريق ولوجنا إلى وعينا الذاتي، يمكنها أن تتم كما تمت عملية ولوجنا إلى الفكر الموضوع أمامنا «الوضعي» بالتأمل. أقول يمكن أن تتم بالإستبطان؟!

إن الإستبطان Introspection: هو عملية الدخول إلى مكونات وعينا التي تشكل عناصر تفكيرنا الأساسية. حيث:

1 ـ الأفكار المدركة.

2 ـ الرغبات.

3 ـ والأحاسيس «المشاعر».

وهذا لا يتم إلا بمطلب الأمل من كل تأمل؟!

فالأمل هو الرجاء الأخير من الأمر أو الشيء، لذلك يقال تأملت الشيء

أي نظرت إليه مستثبتاً[1]. فإذا تأمل الإنسان أمراً نظر إلى الإيجابيات فيه، ليستخرج كل رجاء منه؟! فهو حين يتأمل نفسه يستبطنها «Introspection». وإذا نظر إلى ما يرجوه من أهداف الأشياء المحيطة به، والأمور، نزل في عمقها فتأملها، وهو هنا في «Meditation». والتأمل بهذا المعنى هو تخاطر مع العقل الكلي العام المتجلي بالفكر المحيط بنا، والذي من سيالته تنهل سيالة فكرنا.

إلا أن التأمل بمعنى «Contemplation» هو الجذب الصوفي حيث لا يتخاطر المتأمل مع الفكر المحيط به، بل يهمل فكره والفكر المحيط به، وينجذب بقوة إرادته نحو المراد. إن تأمل contemplation الجاذب لا يمت إلى أي فعل عقلي. بل لكل الكيان الإنساني عبر الإرادة، للجذب نحو المطلق ـ الله ـ ؟! وبذلك تنفتح أعماق جديدة في شخصية الإنسان حيث مطلق كل الأمور، من حرية وسلام؟! فتختفي «الأنا»، ويشعر المجذوب بهذا الصنف من التأمل بالوجود مع الله.

التأمل الجاذب هذا إذا هو أساس كل شطح. لأن الشخصية كلها تتوجه بالإرادة والحب؟! فلا يستطيع الفكر ولا العقل الولوج ويلغى التأمل التخاطري «Meditation»، كما يلغى الإستبطان «Inrospection» بالتقاء الأشياء خارج الذات، والذات أيضاً؟!

التأمل إذاً كبحث في كل رجاء حول أي أمر أو شيء للتثبت منه والأمل فيه، يتجه ثلاثة إتجاهات:

الأول: نحو التعمق بالأشياء المحيطة بنا «Meditation».

والثاني: التعمق في ذواتنا «Introspection» وإستبطانها.

والثالث: الجذب كفعل إندفاع للإرادة بعيداً عن كل عقل وفكر، بكل الكيان الإنساني نحو المطلق لتختفي «الأنا» الفردية، في بحر الألوهة. فلا يبقى «أنا» إزاء الخالق «Contemplation».

وعبر هذه الاتجاهات الثلاثة، يتجه النظر الإنساني للتثبت من الأشياء في

---

(1) إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 13، ص 28.

أعماقها فيتأمل الانسان لكي يحصل على الرجاء الأخير من وجوده أي الأمل، فنحن إما أن نتعمق بالأشياء، أو في أنفسنا، أو في نفس الكل الذي لا «نحن» بيننا وبينه؟!

فهل هناك أمل من غير تأمل؟!

إن في الأمل دوماً إنتظار أو توقع أمر حسن، فأنا لا آمل بشيء قطع منه الرجاء. ففي الأمل دوماً إذاً: حسن توقع لقادم من الأمور. ففيه مشاعر حب الاستطلاع الإيجابية، التي تقصي اليأس عبر التفكر والتأمل بالحسن القادم من الأمور.

يحرك الأمل إذاً المشاعر الإيجابية عند الإنسان، ويوجهه الفكر بالتأمل، سواء بالذات أو بالأشياء أو حتى بالمطلق «الله»؟!

ولما كان لا مجال لليأس مع الأمل، فإن الصبر عنصر أساسي من عناصر الأمل. وبعبارة أخرى:

إن الأمل يأتي بعد الصبر على مشاعر الغضب، والحزن والخوف، والغثيان، وحتى الدهشة، فيحرك المشاعر الإيجابية في الإنسان من حب استطلاع ودهشة ورضا وفرح.

في الأمل إذاً مشاعر إيجابية، تحرُّكُ فكرٍ إيجابي هو التأمل؟! وهو يأتي بعد كل تصابر وصبر، كحدس يخطط بين المشاعر والفكر. فإذا كان اليأس والرجاء، في تناوبٍ على مشاعر الإنسان وفكره، ففي اليأس إيقاف للفكر، وفي الأمل دفع به نحو سيالة الفكر الكلي، كي يغرف منها؟!

الأمل إذاً جماع مشاعر إيجابية تحرك الفكر نحو أهداف وَمَضَ إمكان تحقيقها أمام فكرنا، من سيالة الفكر الكلي، على شكل حدوس.

هذه الحدوس يضعها الأمل أمام الفكر ليتأملها، فيحسن سباكتها وصياغتها؟! الصبر إذا أحكمه الإنسان بالتصابر، عمَلٌ نفسيٌ قوي، لكنه راكد إذا هو لم يحرك مشاعرنا الإيجابية؟! فإن فَعَلَ: بحثنا عن أهداف جديدة فيتحرك فكرنا نحو أفكار، من سيالتها يغرف أهدافه الجديدة، فتضيء سيالة الفكر الكلي بفكر الفرد ومضات الحدوس، التي يضعها أمام الفكر بالأمل حتى يتأملها.

وهكذا يتأمل الإنسان الأشياء المحيطة به
ونفسه
والمطلق الذي منه ينهل؟!

فلا أمل بدون تأمل. على أن ننتبه إلى أن التأمل فعل لاحق وغير سابق لكل أمل. لأن الإنسان إذا لم يكن يأمل من شيء أمراً، لا يتأمل فيه؟!

فإذا حركت مشاعر الدهشة، مشاعر حب الاستطلاع فينا، حول شيء من الأشياء المحيطة بنا، أملنا بمزيد من فهمه فتأملناه. وكذلك إذا حركت نفس هذه المشاعر أمراً في ذواتنا، استبطناه بالتأمل، وهي إن فعلت نفس الشيء مع المطلق «الله» جُذِبنا نحوه. فنحن عبر تحقيق أهداف الأمل بالتأمل إزاء ثلاث مواقف فكرية هي:

1 ـ Meditation.

2 ـ Introspection.

3 ـ Contemplation.

وكلها تعني التأمل، ولكنها تختلف باختلاف توجهه، فإذا كان نحو الأشياء المحيطة بنا كان Meditation.

وإذا كان نحو أنفسنا Introspection.

وإذا كان نحو المطلق Contemplation.

حقل الأول المنهجي هو العلم والفلسفة، وحقل الثاني علم النفس وعلوم الإنسانيات، وحقل الثالث التصوف والفن، والدين. وكل فوضى بتوجيه التأمل منهجياً، تؤدي إلى تقلص ظل الآمال في مشاعر الإنسان، وبالتالي إلى العودة بعنف نحو سلبي المشاعر التي يسيطر حتماً عليها اليأس؟!

بين المشاعر السلبية والمشاعر الإيجابية، يقف اليأس والأمل. فإذا أحسنا توجيه مشاعرنا الإيجابية بالتأمل المنهجي السابق ذكره، أمكننا أن نأمل بكثير من المعارف، وبما يعقبها من لذة العرفان.

فإذا كانت ثمرة حب الحقيقة، لذة المعرفة، فإن هذه اللذة تتراوح بين متع تعديل السلوك، وبين قمة الإشراق الصوفي، بالاتحاد مع الحق عبر حقائقه؟!

الأمل مُحْرِكٌ إذاً في الاتجاه نحو حب الحقيقة، وفيه تنجلي نتائج الصبر وتعطي ثمارها.

فـإذا تـبـدد صـرح آمـال بـنـى أمـلاً جـديـداً مـن رجـاءٍ خـابـا

فثمرة الصبر الأمل، التي لولاها لساد اليأس والقنوط.

فكيف نتأمل حتى يكون أملنا الذي يحرك كل تأمل فكرياً وإيجابياً، ومنهجياً، وبه نحقق كمال لذة المعرفة وديمومة خلود الفكر في أنفسنا، لنخلد مع الفكر الكلي الذي منه ننهل؟!

1 ـ Meditation التأمل فيما حولنا

هو التفكير العميق في عمق الأشياء، بل هو محاولة قراءة الفكر المضمر بالشيء أمامنا. إنه استغراق فكرنا الذاتي بالفكر المتجلي بالشيء أمامنا، الذي نريد سبر غوره وفهمه وتفحصه. لذلك قيل عن هذا النوع من التأمل أنه (مرادف للتفكير والتفحص، والدرس المتعمق وقد يطلق بهذا المعنى على استغراق الفكر في موضوع)[1]. وقد قال الله تعالى في كتابه العزيز بهذا المعنى: **﴿ ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾** [آل عمران: 191].

إن غزارة الموضوعات التي تحيط بنا من كل جانب، تدعونا مشاعرنا في حب الاستطلاع، إلى تفحصها تفحصاً سريعاً، حتى نلقي بحدوسنا عليها بسرعة، لضيق الوقت ولاتساع الموضوعات. لأننا لو نظرنا إلى كل شيء كي نستبينه[2] بدقة، لفاتتنا أشياء كثيرة أكثر إلحاحاً الآن. ولا هم لو هي فاتت، لكن الخطر إن هي جاءت إلينا قبل أن ندركها، فنقع معها بمشكلة ضرورة تأملها والوقت ضيق. خذ مثلاً: كل مختص بفرع من فروع المعرفة، حيث يقضي عمره في تأمل علمه، وموضوعات هذا العلم. ولا وقت لديه كي يتأمل بصحته التي قد يفاجئها مرض لم يسمع به، أو مَرّ على معرفته عرضاً. إنه سوف يضطر إلى توجيه تأملاته لمعرفة هذا المرض، وطرق الخلاص منه؟!

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، عام 1982، ج 1، ص 233.
(2) محمد الرازي، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت عام 1967، ص 25.

إن الإنسان يفاجأ دوماً بما يمكننا أن نسميه: بكثافات وجودية مختلفة لأن الوجود المعطى لنا دفعة واحدة، لا يستقبل اهتمامنا إلا بجوانب محدودة، يفرضها المكان والزمان الذي نعيش فيهما. ولكن الصيرورة في تغييرها الدائم لهما، تقذفنا دائماً بمعطيات وجودية جديدة، لم نكن نظن أننا بحاجة إلى تأملها؟!

أو أن تلاؤمنا أصبح يتوقف عليها؟! آن ذاك نحتاج إلى التوقف لاستبيان هذه المعطيات الجديدة، فإذا فعلنا تأملنا تلك المعطيات، على مدى جهد فكرنا في قدرته على استخراج الفكر المضمر بتلك المعطيات؟! لسبر غورها ومعرفتها؟!

هدف التأمل «Meditation» بهذا المعنى إذاً هو المعرفة، فإذا عرفنا أمراً من الأمور، زالت صفته السحرية في التأثير علينا. وأكثر من ذلك أصبح خاضعاً لنا ولم نعد خاضعين له؟!

إن محدوديتنا في الزمان والمكان، إزاء لا محدودية المعطيات المحيطة بنا، تشبه من يتعرض إلى «shower» أو «قصف هاطل» عليه من تلك المعطيات من كل صوب. وكلما زاد إنخراطنا بالوجود زاد هذا القصف شدة؟!

إننا نتحرك في عالم كثيف جداً، وفي كل كثافة فيه، وفي كل جانب من جوانب كثافته مهما صغر، كلُّ عظمة العقل الكلي اللطيف، في تفتحاته المختلفة، والمتجلية بفكرة ذاك العقل عن هذا الشيء.

ونحن بالتقاط عِبْر تأمل الشيء ندرك تلك الفكرة. إن التأمل بالأشياء حولنا، هو إلتقاط فكرة العقل الكلي الذي تجلى في تكوينها. فإذا جاء التقاطنا صحيحاً ومحكماً، كشفنا عن معقولية الشيء أمامنا، فعرفنا أبعاده وأهدافه، ولماذا هو هنا، وكيف، ومنذ متى؟!

إن الكشف عن معقولية الأشياء والأمور أمامنا هو هدف تأملنا لها.

آن ذاك تصبح الفكرة من الشيء واضحة أمام عين فكرنا، فتزول الصفة الغامضة بالشيء، ويخضع لفكرنا كما لو نحن صنعناه؟!

فلا يعود هذا الشيء الذي قُذِفنا به، أو قذف أمامنا، خطراً علينا مهما كان ضاراً؟! وهنا أهمية المعرفة عبر التأمل؟!.

إن الذي يعرف مثلاً: أبعاد إصابته السرطانية ونوعها، حتى ولو كانت قاتلة. ويتأمل معاني «الجنون الخلوي» في جسده، يستطيع أن يرتب أموره على أساس أن حياته ستنتهي بسرطان، ربما كان بنفسه يداً فيه؟!

الخير في معرفة أنه سيموت بسرطان، يرفع شر الميتة بسبب مجهول، ويحدد للإنسان تقريباً ما بقي له من مدة، فيرتب أموره على هذا الأساس للرحيل؟!

وأثناء مثل هذا الترتيب يتأمل عمق إصابته وعمق نهايته، وفي عملية مثل هذا التأمل بحد ذاتها، إحتمال كبير لالتقاط مفهوم جنون خلاياه، التي ربما كان لنفسيته يد فيها؟!

وبعبارة أخرى إن الطب كأي علم آخر، حين يجهل ظاهرة من الظواهر، يعود ذلك إلى أن المشتغلين بتلك الظاهرة، لم يعيروها تأملاً حقيقياً ولا كافياً، يُمَكِنَهُمْ من الولوج إلى فكرتها؟!

أو في مستعصيات الأمور نجد أن فكرنا غير قادر على ذلك. مما يعني أننا يجب أن ندفع بالتأمل الفكري الإنساني إلى أقصى حدوده دون أن نضمن، بل يجب أن نعلم أن فكرنا لن يقدر إحاطةً بالفكر الكلي الذي فيه تجلى؟! ولأننا محدود جاء من مطلق، فمن الإدعاء والغرور إمكان جعل المطلق تحت منظارنا؟!

وغاية ما يمكننا أن نفعل هو أن نفيد من جماع تأملات النوع البشري فيما يسمى بتاريخ العلم، وتاريخ الفلسفة؟! فننطلق من النتائج التي وصلت إليها أفكار من سبقونا، عبر تأملاتهم. ثم نتأمل تلك النتائج فنضيف إليها أو نحذف منها أو نتبناها. حسب غور عمق ما يوصلنا تأملنا فيها، آن ذاك يستطيع جماع الفكر الإنساني الادعاء بالشمولية. تلك التي تظل قاصرة عن الإحاطة بشمولية العقل الكلي المطلقة، والتي منها جاءت كل معطيات هذا الوجود لتتحدى فكرنا وكل قدراته التأملية في الغوص في الأشياء؟!

إن عقلنا المحدود القاصر عن خلق الأشياء، قادر عبر فكره على الغوص بها في التأمل، وهذا ما يبقيه دائماً على سطح الظواهر مهما أدرك من بواطنها. إنه بعبارة أخرى عقل دَهِشٌ مستطلع فقط.

فإذا عرفنا هذا عرفنا أن مشاعرنا الإنسانية عبر الدهشة وحب الإستطلاع،

هي رديف العقل الإنساني وحافزه للبحث عن الحقيقة!! عرفنا أنها من طبيعة غير عقلية. ولكن هذا لا يعني أنها غير معقولة!!

إن مشاعرنا الإنسانية من خوف وغضب وحزن، إزاء هذا الوجود، إذا تأملناها تأملاً عميقاً نجد أنها تتحرك بالدهشة وحب الاستطلاع من أجل أن ترضى وتفرح، وتفوز بالتالي بالفهم.

هذه المشاعر ليست حوافز من العقل الكلي، بمعنى أنها ليست مبرمجة غريزياً في هذا العقل، ولا في عقولنا. بل هي من صنع صانعه؟!

ولما كانت هذه المشاعر تشكل النفس الإنسانية، فإن العقل يوجد إزاءها، والغرائز منه في الإنسان. والتي تفرز فكره وأمامها يقف سر الحياة كتفتح للعقل الكلي بالروح.

نحن إذاً: روح، ونفس، وعقل.

وكل واحدة منها تعمل بمعزل عن الأخرى؟! فقد يفقد الإنسان مشاعره برضى نفسي. أو يفقد عقله بإصابة عضوية، ويظل مع ذلك حياً، كما هو مُشاهدْ.

مما قد يعني أنه إذا فقد حياته لن تفقد نفسه «مشاعره» ولا عقله. وهذا الحدس يحتاج إلى مزيد من التأمل، الذي لسنا بصدده الآن، ولكنه لا يخرج عن كونه عملية تأمل بما حولنا، حتى لكأننا حين نتأمل أنفسنا نشعر أننا خارج هذه النفس وإليها ننظر.

فلنحاول ذلك.

2 ـ Introspection التأمل في أنفسنا؛ «الاستبطان»:

إذا كانت عناصر النفس الأساسية عبارة عن فكر، ومشاعر ورغبات فقط thoughts, Percepts and desires، كما يقرر علم النفس اليوم[1] فإن ما كان من هذه المشاعر والرغبات والأفكار، أي ما كان من النفس غير بادٍ بسلوك

(1) Rinderson J.R. Cognitive Psychology and its Implications, 2ed, N.Y, Freeman, 1985, p. 45.

خارجي، فهو باطن. (وما جرى على اللسان فهو ظاهر)[1]. وقد سمى المتصوفة المشاعر الباطنة في الإنسان وأفكاره، الأولى «الأحوال» والثانية «المقامات» وهي (أعمال القلوب وهي المقامات والأحوال. . . والحزن والندم. . . فإذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال. . . القلب. . . كما إذا قلنا علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي الجوارح)[2]. وأعمال الجوارح الظاهرة عند المتصوفة، هي ما يسمى اليوم في علم النفس، السلوك؟!

الاستبطان إذاً هو نزول من الجوارح نحو القلوب حسب التعبير الصوفي. وحسب تعبير علم النفس المعاصر إعمال الفكر بالتأمل في المشاعر والرغبات، وحتى بأسس الفكر بذاته.

لقد كان الاستبطان أول عمل قامت به دراسات النفس الإنسانية المعاصرة، على يد Wilhelm Wundt الأب الأول لعلم النفس المعاصر في مختبره عام 1800 م[3]، من أجل وضع دراسة علمية لعناصر الشعور العقلي الإنساني، وذلك بتحليل الفكر الإنساني والمشاعر والرغبات بشكل موضوعي، مما سمي «بمنهج الإستبطان Introspection»، الذي يقوم به مجموعة من المختصين بالدراسات المنهجية، على أنفسهم وعلى متطوعين لهذا العمل؟! وذلك بتحليل العناصر الأساسية للمشاعر والأفكار والرغبات، ودراسة كل واحدة منها على حدة.

فالعناصر الأساسية للفكر مثلاً كالتجريد، والتخيل، والتذكر والتأمل. . . الخ. يجب أن تدرس كل منها على حدة. وكذلك العناصر الأساسية للرغبات، المكبوتة، والمسموح بها «الظاهرة»، والأنانية، والغيرية، والمعقولة، واللاعقلانية، والرغبات البدائية، والمحرمة. . . الخ يجب أن تدرس كل على حدة.

وكذلك المشاعر، من خوف، وحزن، وغضب، ودهشة، وغثيان،

---

(1) أبو نصر السراج، اللمع في التصوف، نيكلسن، مطبعة بيرل في ليدن عام 1914، ص 33.

(2) المرجع السابق، ص 34.

(3) Wendy L.S. , Dunn. Psycology, Holt, Rinehart and Winston. N.Y. , 1988, p. 192.

وفرح، ورضى، وحب إستطلاع. والتي قد تقود الإنسان إلى الصبر، أو إلى اليأس. يجب أن تدرس أيضاً فرادى، وكلاً، كبنية تشكل جماعها النفس الإنسانية، التي بدورها تؤثر على العقل الإنساني، وتشكل روح شخصية الإنسان؟!

وبعبارة أدق: إن تأمل المكونات الأساسية لشخصية الإنسان، هي عملية نزول إلى البواطن الأساسية التي تشكل نفسه أولاً، قبل دراسة الأساسيات التي تشكل عقله، من عمليات واستقراء واستنتاج وقياس... إلخ من أساسيات المنطق الإنساني.

وجماع دراسة أساسيات النفس تتم بالمنهج الاستبطاني، منهج التأمل الباطني بهذه الأساسيات، والتي يسيرها منهج التأمل الظاهري بأساسيات المنطق الإنساني. وجماع هذين المنهجين، يُمَكِننا من معرفة روح الشخصية الإنسانية والحكم عليها بصورة سوية. وبالتالي إنحرافاتها المرضية والشاذة؟!

إن إستبطان بواطن الشخصية الإنسانية مع تأمل، وطرق ومناهج تفكيرها، التي تحيط بنا كبشر من كل جانب، يعطينا الأمل بكشف غوامض النفس الإنسانية، والشخصية الإنسانية التي تتمظهر وتبدو لنا كنتاج لهذه النفس في بنية كلية «Structure» هي روح الإنسان؟! أو مع قليل من الحذر: التعبير عن روح الإنسان!! لما في الروح من عناصر أخرى ليست في متناول الدراسات المنهجية؟!

وقد اعتبر علم النفس كل تعبير عن روح الإنسان، مجرد تعبير عن شخصيته التي يمكن دراستها موضوعياً. لذلك طغى استعمال مصطلح الشخصية على عبارة الروح في هذا العلم!!

إننا حين نستبطن نحاول كشف أبعاد كل شخصيتنا الإنسانية؟! فإذا إستطعنا ذلك، لم نعد تحت رحمة تقلباتها، وجوانبها اللامعقولة من جهة. ومن جهة أخرى نعرف متى وكيف يجب أن تحاسب، إجتماعياً وحتى أخلاقياً ودينياً؟! وبذلك نحدد رجاءنا من أنفسنا، أي مدى أملنا منها!!

فلا نأمل من نفوس تسيطر عليها مشاعر المخاوف والأحزان، أن تعطي كثيراً، لما في طبيعة العطاء من تجنب المخاوف التي تحف بنا، وهي تريد تجنبها في الدين والدنيا؟!

إن حدود الأمل مثلاً تقلصها سلبيات المشاعر التربوية، وحتى الدينية التي لا تعطي فرص تفتحات ومعينات الصبر؟! وتساعدها إيجابيات الثواب التربوي والديني، والتي لا يمكن أن يرفضها الله الرحيم؟! وإلا لما أوجد هذه الإيجابيات؟!

الأمل إذاً جزء أساسي من أجزاء الرحمة الإلهية، والبشرية. وبالتأمل نستطيع ولوجه!! في كل الأشياء حولنا «Meditation» وفي أنفسنا «Introspection».

بقي السؤال؟!

كيف نلج الأمل بالمطلق؟!

3 ـ Contemplation الأمل نحو المطلق؟!

نحن كائنات محدودة بزمان ومكان؟! وهذه بداهة يعرفها كل إنسان، ولا حاجة للبرهان عليها. كذلك يعرف كل إنسان أن الزمان الذي يشغله، كان هناك زمان قبله وسيكون هناك زمان بعده، الأمر نفسه على المكان!!

كيف يخبرنا عالم الفضاء أن هناك أزمنة غير أزمنتنا في هذا الكون الواسع وأمكنة غير أمكنتنا فيه؟!

وهذا الكون الذي تحكمه قوانين لا نعرف إلا القليل عنها، كقانون صلة الزمان الأزلي بالحركة الأزلية، بمعنى أنه لو لم تكن هناك حركة، لما كان هناك زمان؟! وقانون صلة زماننا العابر بحركتنا العابرة، التي تشكل وجودنا الوقتي، وما يحكمه من قوانين عضوية وفيزيائية، ونفسية، وعقلية... الخ هو جماع قوانين تتصل بكل وجود أزلي، ووجود عرضي زائل ضمنه.

كل ذلك وغيره، يؤكد أننا محدودات تعيش ضمن مطلق، تبدو منه وتغيب فيه!!

وكالمطلق هناك الكل والأجزاء أمامنا، وفي المطلق صفة الكلية وفي المحدود صفات الجزئية وكما بين الجزئية والكلية من صفات مشتركة، قياساً: هناك بين المطلق والمحدود صفاتٌ مشتركة.

فما هي الصفات المشتركة بيننا كمحدودات وبين المطلق الذي نحن منه وفيه؟!

إن قدراتنا الفكرية في معرفة أن هناك قوانين تحكم كل الأشياء، دليل، على قدرة عقلنا على فهم أن هناك عقلاً كلياً مطلقاً يخطط لكل شيء؟! وهذا

العقل الكلي ناتج عن وجود كلي، هو على صيغة ما قد صنعه، سماه الفلاسفة بالصانع الأول، أو الله؟!

إن صلة عقلنا الجزئي، بالعقل الكلي، كصلة وجودنا العرضي بالواجد الأزلي، الذي هو الله تعالى، صلة جزء بكل في كل أبعادها؟!

إنا لله

وإنا

إليه

راجعون؟!

ولما كان كل عرضي ملكاً لكل كلي، كتملك الأزلي لكل زائل، يعود حتماً إليه، فنحن ملك للصانع الكلي مرتبطون فيه، إرتباط الجزء بكله، دون أن يفقد هويته.

وهنا تتداخل «من الله» و«إلى الله» بشكل «من وإلى» في وقت واحد. لا يمكن لطبيعة إنتباهنا الذي لا يركز نفسياً إلا على أمر واحد في وقت واحد، إلا أن يتحيز حين يسأل هل نحن من الله، أم إليه.

إن الله ما دام صانعنا ككل شيء آخر فنحن من نتاجه، ولكن نتاجه منه أيضاً، وهنا تتداخل «المن والإلى».

وفي هذا التداخل سر محدوديتنا، لأننا لو كنا من الله، دون أن نكون من نتاجه لكنا أزليين كأزليته، كليين ككليته، مطلقين كمطلقه؟!.

لكننا من نتاجه، ونتاجه منه. فبيننا وبين المطلق «صنعته»، تماماً كما بينه وبين كل الأشياء.

حتى عقلنا من صنعة عقله، وهو ليس من عقله!؟!

لا يمكن أن يكون هذا العالم إذاً على غرار الله ومثاله. إنه بعبارة أخرى كعالم نقص وفساد وقسوة وبربرية، مُنَظَّمٌ كمكان تطهير لا كمكان هو أفضل العوالم الممكنة؟!

شأن هذا العالم شأننا متداخل «المن والإلى»، بربرياً قاسياً وفاسداً ومتحولاً، لا يمكنه أن يكون على صورة أي كمال مطلق ولا على غرار أي

مطلق. فهو ليس على صورة الله ومثاله؟![1].

فهو موضوع لغرض، هو إلى الإبتلاء أقرب، لذلك يمكن أن نعتبره مكان تطهير؟!

تطهير ماذا؟!

يمكنك أن تنظر إليه كمكان لتطهير الأنفس من سلبيات مشاعرها ويأسها؟؟ والأجساد من أدران شهواتها العمياء. والشخصية ككل من جهل فكرها؟!

هكذا تصبح غاية كل أمل بالمطلق إنتهاء هذه المحنة بالمحدودية التي نحن فيها ليل نهار؟!

وقد جاء هذا الأمل من تأمل هذه المحدودية منذ أن كتب الفلاسفة الأوائل حول مشكلة الوجود؟!

إن النظر إلى مشكلة الوجود، كمشكلة يدفع إلى البحث عن التطهر منه، وبمجرد أن يتجه الفكر الإنساني في هذا الإتجاه يتحرك نحو تأمل الأشياء «Meditation» وثم تأمل نفسه المفكرة «Introspection» في سياق دفع كل هذه الأصناف المختلفة من التأملات نحو الأمل بالمطلق، وتأمله «Contemplation» حيث (يستغرق الفكر في موضوع تفكيره، إلى حد يجعله يغفل عن الأشياء الأخرى، بل عن أحوال نفسه)[2].

وهذا لا يعني طبعاً أن الوجود لا يمكن النظر إليه كهدف بحد ذاته، حيث جعل «الدهريون» منه دوراً لا بداية ولا نهاية له؟!

---

(1) إن التشبث بالقول: بأن الله خلق هذا العالم كأفضل العوالم الممكنة، لأنه، أو أنه خلقه على صورته ومثاله. يؤكد نقد «نيتشه» لذلك بقوله: ولهذا جاء هذا العالم على مثل ما هو عليه من بربرية ووحشية؟! أنظر:

F. Nietzsche, The Will to Power, Trans by: Walter Kaufman, Vintage Books N.Y., 1968. Critique of Religion.

العالم إذاً لم يخلق على مثال الله، بل على مثال الإنسان، ولعودة الإنسان إلى مثاله هذا لا بد من أن يطهر؟!

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ج 1، ص 232.

ونحن إذا دفعنا أنفسنا إلى تأمل هذا الرأي إلى أبعد أغواره، نقف أمام «Meditation» لا يمكن تجاوزها إلى «Contemplation»، لأن هذا الرأي يفترض إلغاء المطلق، إلغاءً تعسفياً؟! ومضحكاً؟! إذ كيف نفرض على الإطلاق صفة الدور التي هي ليست فيه. وإذا نحن فعلنا نقفز من الفلسفة إلى النبوءة بإدعاء «العود الأزلي» كما قال «نيتشه»؟! فنضطر إلى أن نضع مصادرات خيالية بأن الصيرورة نهائية فيما سماه «نيتشه» «بالسنة الكبرى للصيرورة» حين تنتهي دورة من دورات الصيرورة، لتبدأ دورة جديدة، فالزمان مقسم إلى دورات، والتكرار في كل دورة يتناول كل التفاصيل. فهذه اللحظة التي أنا فيها الآن وجدت من قبل عدة مرات قبل بلايين السنين؟!

(فأنت تقول بأن جميع الأشياء تعود أبداً، ونحن معها عائدون، وبأننا وجدنا من قبل مراراً لا عداد لها ومعنا جميع الأشياء أيضاً. أنت تقول: بالسنة العظمى المتكررة وهي كالساعة الرملية تنقلب كلما فرغ أعلاها. . . وهكذا تتشابه السنوات كلها)[1]. ويرد «زارا» على نيتشه قائلاً: (سأعود لا لحياة جديدة ولا لحياة أفضل، ولا لحياة مشابهة، بل إنني سأعود أبداً إلى هذه الحياة بعينها إجمالاً وتفصيلاً، فأقول بعودة جميع الأشياء تكراراً وأبداً، وأبشر أيضاً. . . بقدوم الإنسان المتفوق)[2].

إن «الدهرية» شأنها شأن «العدمية» يقينية تقوم على نبوءة، لتضع مصادرات إذا أقر بها الإنسان أقر بنتائجها، لا مسلمات تشكل عياناً واضحاً للفكر لا يحتاج إلى أي برهان أو إقرار؟! وقد أقر «نيتشه» نفسه ذلك بقوله: (فما أنت إلا النبي المعلِن تكرار عودة الأشياء إلى الأبد)[3].

مثل هذه النبوءات زائفة، لأنها قائمة على مصادرات افتراضية حول المطلق، حين تأمله، لا على مسلمات تضيء لكل عين فكر وجود المطلق بمعزل عن مصادراتنا حوله!!

---

(1) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيلكس فارس، المكتبة الثقافية بيروت، عام؟، ص 252.

(2) المرجع السابق، ذات الصفحة.

(3) المرجع السابق، ذات الصفحة.

كذلك لا يستطيع أي تأمل قائم على مصادرات أن يتجاوز «Meditation»، لطبيعة المصادرة بفرضها حصاراً «دوغمائياً» على الفكر تمنعه من النظر إلا فيما هو حولها؟!

إنها عملية إغتصاب للفكر، لا عملية توليد له؟!

ألم يقل نيتشه: (مستهتر، متهكم، عنيف، هكذا تريد الحكمة لواحدنا أن يكون. إنها إمرأة، وهي لن تحب أبداً إلا مقاتلاً)[1]. وبذلك صادر «نيتشه» أيضاً على أن الحقيقة إمرأة، لا مجرد تشبيه «بجمل» فكرية كما في منهج سقراط التوليدي، والذي ليس فيه أي رعونة إغتصاب؟!

الحقيقة ليست مذكراً ولا مؤنثاً، لا تحب ولا تكره. إنها تجلي سيالة الفكر الكلي، في سيالة الفكر المحدود، حيث تتدفق بعد كل تأمل، ويمكن تشبيهاً تسمية تدفقها بالولادة، وما هذه الأفكار الوليدة إلا نماذجَ بسيطة من أصول بحر لا نهائي اسمه الحق.

ونحن إذا أردنا أن نغوص، أو حتى مجرد أن نقترب من هذا البحر اللانهائي الهائل، علينا أن نقصي عن أنفسنا، كل اعتقادية تقوم على أي مصادرة، كائناً ما كان بريقها، حتى نحرر أنفسنا من القيود التي نضعها نحن على هذه الأنفس، ناهيك عن العقبات أمامها.

إن هذه المحاولة في الولوج نحو المطلق لتأمله هي «Contemplation». من أجل تلمس ما يمكننا أن نأمل منه، من مسلمات نستقيها مهما كانت قليلة، لا مصادرات نضعها مع أوهامنا.

ممكن أن نتأمل ما حولنا، رغم كل الصعوبات والعقبات والحدود، ويمكن أيضاً ولوج تأملنا في ذواتنا «بالاستبطان» وعبر كل صعوباته. هذان الضربان من التأمل ممكنان. وقد أنتج إمكانهما بعض ثمار هذا الغوص في بحور الفلسفة والعلم، وحتى الفن؟!

لكن التأمل المطلق قد يكون بحد ذاته أقرب إلى المحال، لما في اللغة

---

(1) فريدريك نيتشه، «جينولوجيا الأخلاق»، أصل الأخلاق وفصلها، حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، عام 1983، ص 95.

من عوائق، ولما في فكرنا من محدودية، ولما في زماننا من ضيق في حدود وقته!!

إنه عمل يحتاج إلى موهبة خاصة، لا لمن يقوم به فقط، بل لمن يقرؤه ويطلع عليه. لنسميها موهبة التقاط «لُمَع» المسلمات؟! ولأجل التقاط «لمع المسلمات» يجب أن نحصن أنفسنا من الرَغبة بوضع المصادرات.

يجب أن لا نصادر لنفترض، بل أن نغوص ونتأمل فيما وراء البحر الذي نخوضه وفيما وراء أنفسنا السابحة، والغائصة في هذا البحر؟! لنلتقط المسلمات، بكل وضوحها غير المحتاج إلى أي برهان. وكما قال «Delacroix» حول هذا الصنف من التأمل «Contemplation»: (ترتفع المواضيع وحتى الذات ويرتفع التأمل فوقهما)(1). وفي هذه الحالة حين يصل التأمل إلى إلغاء ذاته والموضوعات أمامه، وذلك بإستغراق الذات كلية بالأفكار التي صنعت كل شيء، تصبح الذات فكرة تتأمل أفكاراً.

وبكونها كذلك لا تعود تستقي من سيالة الفكر الكلي نتاج تأملاتها، لتدفع بها إلى سيالة الفكر المحدود على شكل مسلمات حدسية، بل تعود الذات بذاتها إلى سيالة الفكر الكلي وتصبح جزءاً منها؟!

صعب جداً على من يلج هذه المرحلة من التأمل، أن يعود منها. وهو إن عاد لا يحمل منها إلا مشاعر لا يمكن نقلها للآخرين. إنه بعبارة أخرى يعود دهشاً راضياً فرحاً، ممتلئاً بحب الاستطلاع المشبع. فلا يعود لمشاعر الخوف والحزن والغضب والغثيان، أي مكان في مشاعره. إنسان لا يخاف ولا يحزن ولا يغضب أو يتقزز، هو بلا شك لا يحتاج «إلى الصبر ولا إلى اليأس»!!

إن «Contemplation» هو فعل توجيه الإرادة نحو كل حب، نحو كل ما نحب بالمطلق.

فإذا كان علم النفس يعطينا تقنية صناعة الصبر، بالتصابر في إستدعاء مشاعرَ إيجابية كالرضا والفرح، لرد المشاعر السلبية كالغضب والحزن من أجل

(1) Evelyn Underhill, Mysticism, New American Library, N.Y., 1974, p. 330.

حياة سوية، فإن التأمل في المطلق هذا «Contemplation» يدفع بنا إلى داخل المشاعر بذاتها، والإيجابية منها فقط. فلا تلغى المشاعر السلبية فقط، بل تصبح مدعاة سخرية.

إن هذا التأمل بعبارة أخرى هو دخول إلى الأمل بذاته؟! فلا يعود الأمل محركاً باتجاه الحقيقة فقط، بل يصبح هو الحق.

فإذا كانت النفس الإنسانية عبارة عن: فكر ومشاعر ورغبات. وأن أساس فكرنا جزء من سيالة الفكر الكلي المتجلي في هذا الوجود، ورغباتنا جزء من غرائزنا كفكر مبرمج فينا، فإن مشاعرنا لا تأتي من هذين، وإن تتأثر بهما.

إنها تأتي من خالقهما.

وبالعودة إلى إيجابي المشاعر بذاتها، وتوجيهها نحو المطلق الذي منه جاءت تنتفي سلبيات المشاعر، فنصل إلى الأمل من كل تأمل.

لذلك إعتبر «ويليم جيمس» أن الصفة الأساسية لتجربة التأمل بالمطلق هي من أجل نوعية المشاعر غير القابلة للوصف[1] «Ineffability».

ولأن المشاعر بطبيعة الحال من فرح ورضا وغضب... إلخ غير قابلة للوصف للآخرين. ولأن التأمل بالمطلق يدفع بالمتأمل بمشاعره نحوه، أشواطاً أمام فكره ورغباته، وخاصة رغبته بالأمل. لذلك لا يرتد التأمل بالمطلق إلا على المشاعر.

والمشاعر لا تنقل ولا توصف.

لكنها تعرف بذات الشاعر بها فقط. لذلك ترتد نتائج تجربة التأمل بالمطلق على المتأمل وحده. ولذا سميت تجربة ذاتية، ذوقية، لا يعرف الوجد فيها إلا من يكابده.

من ذاق عرف، تلك هي نتاج ما يمكن أن يقال عن هذه التجربة؟!

يمكننا أن نتحدث عن المشاعر، ويمكننا أن نصف آثارها السلوكية الظاهرة والباطنة. ولكننا لا نستطيع أن نصفها للآخرين. فإذا قال لك شخص

---

(1) Ibid. p. 331.

ما إنه فرح أو غاضب، فإنك لن تعرف شعوره إلا قياساً على ما عندك من مشاعر، فرح وغضب؟!

أما حجم هذا الشعور وكمه فسيظلان أساساً سرٌ كل ذاتية؟! لذلك إذا لم يتعاطف معك إنسان!! تتمنى أو تحاول أن تضعه بظرفك نفسه عله يشعر بما تشعر، تتمنى له نفس البلوى.

إن الدعاء بالبلوى، على الآخرين، هو من أجل تعريفهم بحجم الألم الذي أثاروه في مشاعر من يدعي عليهم. لذلك قال الشاعر:

فقل للشامتين بنا أفيقوا سيلقى الشامتون كما لقينا؟!

إن المشاعر لو كانت قادرة على الانتقال والنقل كالأفكار، لكان بإمكان هذا الصنف من التأمل أن يصل إلى الآخرين؟!

إن الفكر الإنساني قابلٌ لأن يتمظهر، بالعلم والفن والفلسفة، والرغبات بالسلوك. أما المشاعر فلا تتمظهر إلا بالانطباعات على الوجوه. وبالخلل في الفيزيولوجية العضوية إنعكاساً إلى الداخل. أما خارج ذلك فلا تعطي للآخرين سوى الانطباع، الذي يحتاج إلى القياس على مشاعرنا حتى نقدر حجمه التقريبي. أقول التقريبي لاستحالة المطابقة. إنني إذ أرى الحزن على وجه طفل، أستطيع أن أتذكر أحزاني حين كنت بعمره، فأحاول تقدير مشاعره، التي قد يكون حجمها بالنسبة له يعادل حجم أحزاني الآن.

إن الطفل الذي يفقد كرته، يتألم تألم بالغٍ فقد سيارته، ولكن هذه مصادرة قياسية ذاتية، تظل غير صالحة للإحصاء.

لو أن للألم شكلاً كالنور، أو هيئة كالأجسام لبدا كوكبنا من الفضاء يتفجر ويتناثر من آلام من هم عليه. ومع ذلك ورغم كل نسبية الألم النفسي والجسدي والمشاعر السلبية كلها، ورغم إدراكنا انها هناك في كل لحظة عند كل مخلوق، يظل الألم شأنه شأن كل المشاعر مغلقاً في حدود الذات، رافضاً البوح بكل كمه وكيفه للآخرين.

فإذا كانت سيالة فكرنا تدفعنا بتدفقها الدائم نحو الرغبات والمشاعر، فإن مشاعرنا تحبس هذا التدفق ولا يمكنها أن تبوح به؟!

إن القاضي الذي يلاحقنا ويحكم علينا في كل لحظة بالسجن هو الفكر.

وسراديب سجنه المغلقة هي المشاعر. وهناك حيث الصرخات التي لن تُسْمَعْ، والحرقات التي لا تلهب إلا مواضعها. والرغبات تدفعنا نحو الفرار، فنقفز كالقردة في أقفاصها. ورغم كل ذلك يقولون: إن هناك جهنم أكثر من هذه؟!.

ربما.

لكن الشيء الأكيد أن هذه الأرض مكان من أمكنة التطهير، والحياة فيها نوع من العذاب الهادف للتعذيب وربما لأجل العذوبة. فبعد أن نُعذَّبَ بالمشاعر لنَعذُب. هل سيقبلنا العقل الكلي شراباً سائغاً مع فكره؟!.

لا أهمية لخلاف التسميات، إذ ليست الأحوال والمقامات التي تحدث عنها الصوفية سوى هذه المشاعر التي يتحدث علم النفس عنها الآن. إن أهل الصفاء: من الذين يتساوى عندهم اليأس والرجاء، من الذين أنستهم الأيام ما ضحك الحياة وما البكاء. الذين لا يأبهون بمشاعرهم، ويرتفعون فوق أحوالهم ومقاماتهم. وينظرون إلى مشاعرهم كما ينظرون إلى الزمن، كأوهام حقيقية من أوهام الوجود، ليسوا بشراً من غير مشاعر. بل شأنهم شأن من يحمل ساعة بها تقويم، لا يأبه بها وبتقويمها إلا فيما يمس مواعيده فقط، فعقاربها التي تشير إلى المساء، مثل عقاربها التي تشير إلى الصباح، واليوم الفلاني من الشهر الفلاني، كاليوم من أي شهر.

أهل الصفاء هؤلاء هم الذين لا يهمهم من الزمن، بكل أوهامه الحقيقية الماضية والحاضرة، مثل ما لا يهمهم من سيالة فكرهم ومشاعرهم فرغباتهم، مثل أحوالهم ومقاماتهم ـ حسب التعبير الصوفي ـ سوى ما يوصلهم من كل هذا إلى المطلق.

هؤلاء هم أصحاب التأمل بالمطلق «Contemplators»، لأن أملهم يتجه إليه وحده.

سئل رُوَيْم بن أحمد (رح) عن التصوف فقال: (استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده)[1]. على أن (لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء)[2]. وقال

(1) أبو نصر السراج، اللمع في التصوف، مرجع سابق، ص 25.

(2) المرجع السابق.

ذو النون المصري: (هو الذي لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب)[1]. فالصوفي من صفا من كدر البشرية، وفقر من كل شيء إلا الأمل بتأمل المطلق. إن الصوفي كما قال الحصري: (الذي لا تقله الأرض ولا تظله السماء)[2].

إن علينا أن ننتقل خارج ذواتنا باتجاه الحق، دون أن نأمل بأي عود لإخبار. هكذا نتجه نحو تأمل المطلق؟!

والنتيجة:

لما كان لكل أمل يتحقق، كوة تطل على آمال جديدة، تستدعي المزيد من التأملات، فإن الأمل من كل الآمال، والهدف من كل أصناف التأمل، هو الأمل أو اليأس من صلتنا بالمطلق؟!

فهل نحن من المطلق أم إلى المطلق نتجه. أم أننا «من وإلى» حيث لا نحن ولا هو؟!

لقد أظهرت لنا التأملات الإنسانية الناجحة، في العلم والفلسفة، ظواهر ما كنا لنحلم بمجرد الحدس بها، جذبتها من سيالة الفكر المطلق، إلى فكرنا المحدود بقوة وعنف، دفعنا إلى الظن اليوم أننا من شدة إحكامنا لتلك الظواهر، أنها من صنع عقلنا. فسميناها غروراً وتجاوزاً، إبداعات إنسانية؟!

ومن جهة أخرى، وقفنا أمام ظواهر في هذين الحقلين المعرفيين موقف غير القادر على التفسير أو حتى المعقلة؟! فدفع انقطاع الأمل بعض العلماء إلى الإقرار بعجز العقل الإنساني، وهذا اليأس تجلى عند بعض الفلاسفة، بالقول: باللامعقولية والعدمية؟! فلم يقدموا للفكر الإنساني إلا يأساً، ليس من طبيعة هذا الفكر الركون عند حدوده، مهما كانت جلية واضحة؟

لماذا؟

لأن الفكر الإنساني في بنيته لا يستطيع إلا أن يتأمل. وطالما هو في أسر التأمل، لا بد له من الأمل. لذلك يعرف كل مختص بتاريخ الفلسفة تلك الظاهرة المتكررة، بولادة الفلسفة العقلانية فور سيطرة اللاعقلانية والعدمية

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

الفلسفية. فإذا وصل مذهب عدمي إلى قمة تكامله، وقال كل ما لديه، ظهر على أثره مذهب أو مجموعة مذاهب عقلانية تفسيرية لا تقر باللامعقولية والعدمية!!.

ولعل الصلة القوية بين العلم والفلسفة، جعلت من العلم رديفاً لآمال كل تفلسف. ومن الفلسفة ينبوعاً لكل علم.

ولأن الفكر الإنساني لا يستطيع إلا أن يستمر بالتأمل، فالتناوب بين التشاؤم والتفاؤل، بين الهدفية والعدمية، وبين المعقولية واللامعقولية، هو في خلفيته الفكرية الإنسانية تناوب بين اليأس والرجاء.

الأمل إذاً جزء أساسي من أجزاء الطبيعة البشرية ولا بد له من البروز حين كل تأمل!!؟!.

مما يستدعي السؤال الصعب التالي:

من أين جاءنا الأمل ليصبح جزءاً أساسياً من كياننا النفسي؟! وهل هو جزءٌ من المشاعر؟! وإن كان كذلك حيث تقف مشاعر حب الإستطلاع فينا أمام الطرق المسدودة بتعابير اليأس، وأمام الطرق المفتوحة بعبارات الأمل.

أقول: إذا كان الأمل جزءاً من مشاعرنا الإنسانية، وتحديداً من مشاعر حب الإستطلاع فينا، فهو جزء من أنفسنا. ولكن؟!.

من أين جاءتنا هذه المشاعر أصلاً لتشكل مع فكرنا ورغباتنا كل نفسنا؟!

فإذا أكد لنا علم النفس أن الفكر والرغبات، كناية عن آليات تلاؤمية «ميكانيزمات» للتلاؤم والبقاء، فإن المشاعر الإنسانية التي تدفع هذه الآليات، والتي يتفرد بها الإنسان عن كل صنوف الحيوانات الراقية، كمشاعر حب الإستطلاع بشكل حب الحقيقة والدهشة! ليست ميكانيزمات تلاؤم.

لذلك صادرنا في هذا البحث على أن مصدر المشاعر جاء من مبدعها. بل لأكاد أذهب إلى القول، إلى أن مشاعرنا قد تعمل ضد تلاؤمنا في كثير من الأحيان. ويكفي هنا أن تسأل أطباء القلب عن صلة الشخصيات الغضوبة بأمراض الذبحات الصدرية، وأن تسأل الطب الباطني عن صلة الأمراض «السيكوسوماتية» بالمشاعر؟!

إن ملايينَ من القبور فتحتها مشاعر الحزن والخوف، ولا زالت تفتح. حتى في الدين: حيث جهنم التي أعدت للذين لا يخافون الله، وللفرحين، والذين لا يغضبون إلا لأنفسهم لا لله. والذين لا يرضى الله عنهم ولا يرضون عنه. هي كناية عن عقاب المشاعر؟!.

إن مشاعرنا التي توجه فكرنا، ورغباتنا إذاً هي سيدة النفس الإنسانية، وقد كنى عنها الدين والشرع والقانون بالنوايا وأعمال القلوب.

وحتى في المجال الإجتماعي لا يحاسب الناس بعضهم إلا على أساس هذه المشاعر. فالذي يقتل خطأ لا يعامله القانون معاملة من يقصد الجريمة. وقصد الجريمة يسمى بالشرع والقانون عملاً يسبقه «سبق الإصرار والترصد». أي يسبقه شعور غضبي حاقد، وفرح بالانتقام؟!

إن مشاعرنا هي أساس حياتنا النفسية، في كل تجلياتها وانعكاساتها على عضويتنا، وعقيدتنا وحياتنا الاجتماعية والأخلاقية والشرعية والقانونية. هي المسؤولة عن كل ثواب أو عقاب نناله في الدنيا والآخرة.

فهي حتماً قد جاءت من الروح الكلي والنفس الكلية التي راحت في كل شيء تتجلى، ونفست كل تفتحات الحياة سلبيها وإيجابيها. تماماً كما جاء فكرنا من الفكر الكلي المتجلي بكل شيء من العقل الكلي. وبعبارة موجزة لا بد لنا أن نصادر على أن مصدر مشاعرنا قد جاء من مبدعها الله. وبقي كم حجمها في كل إنسان، من فرح وغضب وحزن ودهشة... سراً لن يعرفه إلا الله.

وإلا لبدا كوكبنا لمن يرصده من الفضاء كرة زرقاء تصرخ؟! نحن إذاً في مكان تطهير؟!

ولا يمكن أن يكون في جهنم إلا التطهير من مشاعر سيئة غصبت حياة الفرد والآخرين وكبتت مشاعرهم الجيدة الحسنة من الظهور؟! ألم يخبرنا التاريخ: أن سيطرة مشاعر الخوف على الأمم دفعها إلى التدين والحزن إلى التصوف، والغضب إلى الإلحاد؟!.

المشاعر سرانية أيضاً بين المجتمعات وربها، كما هي سرية بين الفرد وخالقه؟!.

ولما كان الأمل كناية عن جزء من مشاعر حب الإستطلاع فينا، فهو جزء من مشاعرنا وبالتالي من كياننا النفسي لا يزول إلا بزوال هذا الكيان. وبهذا الضرب من المشاعر يمكن تعريف الإنسان بأنه حيوان آمل؟!

إن الذين يدركون أنهم على هذه الأرض في مكان تطهير، ويشعرون بذلك يظلون يحتفظون بالأمل.

وقد عبرت عن هذا الأمل الأديان بعبارات الخلاص وطرقه، والفلسفات بطرق الحقيقة عبر طرقها المختلفة في الاتجاه نحو الحق؟! وحتى قياساً يمكن القول: إن الأمل مهما ضعف يظل حتى مع «إبليس» في الجحيم.

هذه الطبيعة «المفارقة» للأمل التي يتمتع بها الإنسان في صلب كيانه النفسي، وغير الموجودة لا سلباً وقنوطاً ولا إيجاباً عند الحيوان تدفع إلى المصادرة القريبة من البداهة إلى القول: بأن الأمل شأنه شأن كل المشاعر مزروع من النفس الكلية في أنفسنا؟! وبالتالي لا نقدر أن نتخلى عنه!!

وغاية ما يمكننا أن نفعل هو تأمله بذاته، وحولنا، وفي أنفسنا!! Contemplation, Meditation and Introspection، مما يشكل بنية وعينا الإنساني لفكرنا؟!.

وبناء على هذا الهيكل العام لبنية الفكر الذاتي الإنساني، ظهرت نظريات كثيرة في علم النفس لدراسة طرق الفهم والتعلم الإنساني، تشترك جميعها بإفتراض أن خلف **الفهم والإدراك** اللذين يشكلان أساس وعينا الفكري، خبرات فردية وسلالية نوعية، تعطي لكل إنسان طابعه الفكري الخاص.

وتماماً كما تنتقل العناصر الوراثية «الجينات» وتنقل صفاتٍ وراثية بين الأفراد، كلون الشعر وطول القامة ولون العيون، واحتمالية الأمراض.... الخ تنتقل مع كل مورث صفاتُ سلوكية، فمورث الحول في العيون ينقل إلى العين حركية بإتجاه الأنف، عكس حركية مورث «الشوص» مثلاً. والمورثات العضلية المتينة تفترض حركة وتحملاً أقوى من المورثات العضلية الضعيفة، بأي عضلة من عضلات الجسم، خارجية كانت أم داخلية. ومن هنا كانت لأمراض القلب صلة بهذه المورثات، التي بدورها تؤدي إلى خلل في التروية

الدماغية، وبالتالي إلى خلل سيكولوجي عام، في الفكر والإدراك؟!

إن إنتقال الصفات السيكولوجية بالوراثة، لا يتم كما تنتقل الصفات البيولوجية بها، بل على هامش هذا الانتقال، ونتيجة حتمية لما تقرره الوراثة البيولوجية.

وهذا ما نعنيه بالخبرات السلالية. فالعضوية البيولوجية المتينة في بنيتها الجنسية مثلاً: تحاول البروز بسلوك شبقي يمنعه الفهم والإدراك من التحقق كيف ما كان. كذلك القدرة على العنف والأخذ كيفما اتفق، وكل الرغبات الأنانية اللامنطقية، وأيضاً المخاوف، الموروثة من الجانب الحيواني في الإنسان، والتي تشكل خبراته السلالية.

إن كل إنسان مجهز بأنياب للعض وأظافر للخدش، ويشبق للجنس سلالياً؟! وهذه أمور لا تقبع بعتبة اللاشعور كما تحاول «الفرويدية» تأكيده بل إن كل فرد يشعر بها، ويمارسها ضمن ما تسمح به القوانين التي تحكم الفكر الإجتماعي في كل بيئة إنسانية.

وتعبيرنا عن الجانب الغريزي فينا، أي عن الفكر المبرمج فينا كما بُرمِجت وراثتنا البيولوجية، يخضع إلى ما يسمح به الفكر الإجتماعي. وهذا لا يعني أن على كل إنسان كبته حتماً، مما يشكل العقد النفسية حسب مدرسة التحليل النفسي؟!

إن نوعاً من الإحساس الداخلي يدلنا على الجانب الغريزي الذي يحكم «خافيتنا». وهذا الإحساس سماه «كانط» الحاسة الداخلية!!

وراء شعورنا تقف خبراتنا وذكرياتنا. وخلفهما غرائزنا التي تدلنا عليها الحاسة الداخلية. وجماع كل هذا يشكل فكرنا الذي يجعلنا نبدو لأنفسنا خلافاً لما نبدو للآخرين؟!

وعلم النفس حين حصر نفسه بدراسة السلوك الإنساني فقط، والناجم عن جانب من الفكر الإنساني، إضطر إلى القول باللاشعور كأمر لا محدد. وحين حاول علماء النفس تحديده بالرغبات اللاأخلاقية والمخاوف والأنانية والجنس والرغبات المبكوتة، حولوه إلى شعور؟؟ وتحدثوا عن أشياء مشعورة لا داعي إلى تسميتها باللاشعور!!؟.

لكن «كانط» حين تحدث عن الحاسة الداخلية[1] إزاء الحواس الخارجية، كان أكثر تحديداً لمعاني الخافية الفكرية الإنسانية.

والذي يهمنا من كل هذا: أن الفكر المخفي عنا وهو المحيط بنا من كل جانب، من طبيعة تشبه طبيعة الفكر المخفي عنا بإحساساتنا الداخلية. ووضع الإثنين أمام فكرنا عمل على جانب كبير من الأهمية النفسية، والتي تفوق مجرد دراسة النفس الإنسانية من خلال مظاهر سلوكها فقط.

لقد لاحظ «Noam Chomsky» اللغوي وعالم النفس المعاصر عام 1975 أن عملية تعلم اللغة عند الأطفال، لا يمكنها أن تفهم فقط بالقواعد السلوكية. لأن قوانين اللغة شأنها شأن باقي قوانين الأشياء المحيطة بنا، تحتاج إلى معيارية في الفهم Cognitive Processes[2] من خلال فهم السياق الفكري للفكر بأي مجال يتبدى؟! حيث ترتب الخاطرات المعلومة بشكل يؤدي إلى كشف ما لم يخطر من خواطر مجهولة، وإجبارها على الإخطار؟ وهي حين تمتد إلى الخاطر يبدأ التفكر بها بتأملها. أما إذا أخرجته من الذات، فيبدأ التفكير بها بإستبطانها، وبنقلها من المجهول إلى حيز المعلوم.

والأفكار في هذا الحيز المعلوم تشكل قمة الوعي الإنساني، الذي لا يمكن أن يصيبه الشر والخطأ، لانتفاء الجهل عنه.

إن الجهل بقيمة الفكر، وبأهميته وبعمله، هو جهل بنتائجه ويؤدي حتماً إلى كل سلوك ضال أو خاطئ وما الخطأ والضلال هنا، إلا ثمرة الخروج عن القوانين المحكمة التي تحيط بنا، بل وتمتد إلى أنفسنا من الفكز الكلي، الذي هو نتاج عقل كلي يحيط بكل الكون، ويقف وراءه في كل لحظة؟!

وإذا كان محالاً لفكرنا المحدود، الإحاطة بهذا الفكر القادم من العقل المطلق، مثل استحالة وعائنا الدماغي الإحاطة بالوعي الكلي للعقل الكلي؟! فلا أقل من أن ندرك أن فينا عينة من عناصر كل هذا الإطلاق، وبيننا وبينه صلة قوية في كل لحظة عبر خواطر الفكر؟!

---

(1) IPQ, Fordham Univer., N.Y., September 1989, Vol. XXIX, N°. 3.

(2) Wallace B. and Fisher L.E., Consciousness and Behavior, Boston, Allyn and Bacon, 1983, pp. 80- 110.

4 ـ الفكر والوجود

إذا كان الدماغ الذي نحمله يشكل وعاءً متطوراً ومعقداً جداً، في تصميمه الذي تم بيولوجياً عبر بلايين السنين، هو وعاء للفكر الكلي فينا، فإن محدودية حجم هذا الدماغ الإنساني تجعل منه فقط مجرد عينة، قد لا تكون كل عناصر الفكر المطلق متمثلة فيها.

ولكن الشيء الأكيد أن هذا الوعاء يحمل من تلك العناصر، ما هو كاف منها لإنتاج الأفكار، والتخاطر مع الفكر المحيط به والموجود فيه.

وعملية التخاطر والإنتاج هذه، هي البرهان الوحيد على أننا «نعي» هذا الوجود.

ومجرد وعي هذا الوجود يشعرنا به، بقدر ما يشير إلى احتمالات وجود آخر، لا علاقة لكل مقولات هذا الوجود به. فوعينا للأحلام دليل على إمكان وعي وجود لا علاقة للزمان والمكان فيه. وجود من نوع آخر يختلف كثيراً عن وجودنا في اليقظة؟!.

وعي هذا الوجود بالعقل «ثمرة الدماغ» لا يستثني إمكان وعي وجود آخر بالفكر عبر أداة أخرى كالدماغ، أو حتى وعي بدون أداة سوى الفكر؟ فهل يمكن أن نعي بدون دماغ؟!

يبدو أن هذا السؤال على جانب من السخف؟

لكن هناك حقيقة علمية تقول: إن ما يسمى بمراكز الدماغ، يمكنها أن تأخذ وظائف بعضها البعض مع مرور الزمن، إلى حد إمكان إزالة أجزاء كبيرة من الدماغ بسبب العمليات الجراحية، أو الحوادث. ثم تأخذ بالتدريج باقي ما يسمى بمراكز الدماغ، وظائف تلك المزالة؟! فيعود النطق بعد الخرس والمشي بعد الشلل؟! وسبب مثل هذا التعويض مجهول.

لننظر إلى الأمر من زاوية المراكز المزالة؟! فنسأل: هل ذهب معها جزء من الفكر؟ وإذا كان الأمر كذلك!! فكيف عاد هذا الجزء الذاهب ومن أين عاد؟!.

كل ما يستطيع أن يقوله المشتغلون بالطب، أن الدماغ الإنساني جهاز على درجة عالية من التطور والإتقان؟! ولكن عملية التعويض فيه، تدخل

إضافة إلى ذلك صفة الغموض في عمله كجهاز بيولوجي يتصل بالفكر الكلي. أي بعبارة أخرى كعقل هو جزء من العقل الكلي المتجلي فيه، تجليه في كل العضويات الحية، على درجات متفاوتة من القوة والشدة والوضوح.

فإذا ثبت أننا «نعي» دون أجزاء من الدماغ، يعتبرها الطب مراكز للوعي، ألا يعني هذا إمكان الوعي بدون دماغ أو حتى بدون جسد؟!

لقد اقتحمنا عالم الفكر عبر أجسادنا، تماماً كأي نبتة أو حيوان وحيد الخلية، ولكن بدرجة أكثر شدة، وتعقيداً. وحين يزول جزء مما تعارفنا على أنه مركز وعينا، ينتقل وعينا إلى مركز آخر بدماغنا، ولأن فكرنا كناية عن جماع خواطرنا التي تخطر لنا، من عالم الفكر بذاته، أي من العقل الكلي المتجلي فكراً في كل شيء، فإن إمكان استمرار إتصالنا بعالم الفكر هذا بعد زوال أجسادنا، أمر على درجة عالية من الترجيح؟!

حتى كأن وجودنا يبدو معتمداً على مثل هذا الاتصال، حتى قبل موتنا وفي هذه الحياة؟!

الفصل الثاني

الكوجيتو The Cogito

إننا سواء خلونا إلى أنفسنا، أو تحدثنا مع الآخرين، نفكر؟! بل إننا في حوار دائم مع فكرنا، وفكر الآخرين. وهذا الحوار هو القاعدة الراسخة التي تؤكد ثبوت «أنانا» من جهة، وعدم تعرضها لعالم التغير والصيرورة الذي نحن فيه، من جهة أخرى.

قال «ديكارت»: (ما دمت أقنع نفسي بأي أمر فأنا موجود حتماً)[1].

لنستبدل هنا كلمة موجود، بكلمة مستمر في الوجود. فنجد أن هناك فكراً متجلياً بإستمرار في كل هذا الكون «الوجود». ونحن على إتصال به بشكل مستمر غير منقطع، في كل حالات اليقظة والنوم وأحلام اليقظة.

الفكر إذاً دعامة إستمرارنا في الوجود، وليس دعامة وجودنا فقط كما أكد

(1) John Cottingham. Descartes, Cambridge Univer. Press, 1992, p. 140.

«ديكارت» في الكوجيتو «Cogito» حيث قال: (لا أنكر أن لي جسداً، ولكني أنا لست جسداً. . . . وأنا أعرف أني عرضٌ، كل جوهره هو ببساطة الفكر)[1]. وطبيعة هذا الفكر عند «ديكارت» تنهل من طبيعة الفكر الكلي كما أظن، لذلك قال: (لا أعني بالحدس. . . التخيل. . . أو جمع الأمور مع بعضها، بل الفكر الفعال الواضح. . . إن الحدس ينبثق فقط من ضوء العقل)[2].

فمن حقيقة أننا نفكر دائماً، تلك الحقيقة التي لا تحتاج إلى أي برهان، نحن على صلة دائمة لا يمكن لها أن تنقطع مع الفكر الخالد الموجود الدائم. لذلك طالما أنا (أفكر فأنا موجود)[3]. وهذه المعرفة ليست عقلية من نتاج الفكر، ولا هي نقلية أخبرنا بها أي إنسان؟! بل هي رؤية مباشرة تَطْرِقُ إلى العقل فيراها عياناً واضحاً. وهي برأي ديكارت (برهاناً للروح في صلة تلقيها الدائمة من الله)[4].

ولما كان لكل فكر حقل تجلٍ، فإن تجلي فكرنا هو في وجودنا. ولأن فكرنا يتجلى في عالم اللاسببية واللازمان في الحلم، مثل تجليه في عالم السببية والزمان في اليقظة، فلا شيء يمنع منطقياً تجليه في عالم اللاجسم.

إن الكوجيتو «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، يعني بهذا المعنى «أنا أفكر إذاً أنا خالد».

إذ طالما هناك فكر، هناك خلود، ولا فكر بدون أفكار؟! فإذا كانت أفكارنا خيرة، خلدنا في عالم من الخير، والعكس في عالم من الشرور والخطأ. الفكر الصحيح إذاً يحتل مكانه في الخلود الخير. فإذا قرب من الصحة نحو إطلاقها قرب من الخير المطلق.

تلك هي الجنة.

وتلك جهنم؟!

---

(1) Ibid. pp. 142- 143.

(2) Ibid. p. 144.

(3) Ibid. p. 145.

(4) Ibid. p. 145.

ونحن لا نساق إليهما بل نختار؟!

ليس شرطاً لفكري أن يرافق جسدي، لأن فكري يتمتع بسيالة من التعديل الثابت: مثال ذلك أنني أفكر بشكل فلسفي، أو بشكل طبي أو هندسي، أو حتى يفكر البعض بشكل أناني إجرامي، منذ نشأتهم. ويعدل كل واحد ثبوت أفكاره ضمن خطه. فتعديل الأفكار لا يمس الحق أو الباطل، العلم أو الجهل الذي نحب. فالفكر ثابت.

يقول ديكارت: (أثناء النوم، أرى، ومن المستحيل أن أرى وعيناي منغلقتان، ولأني أفكر بأني أرى، أرى. ومثل هذه الفكرة ممكنة بدون جسد)[1]. فإذا كان ممكناً أن أرى بدون عيون في الحلم، وأن أمشي بدون جسد في المنام عبر فكري، فإن هذا الفكر يمكنه أن يتحرك دائماً بدون أداة.

فالفكر يدل على خلودي؟!

إن مقولة الوجود التي إستدعت الفكر، هما من الوضوح والتميز الذي لا يحتاج إلى أي برهان. إنهما بعبارة أخرى مسلمتان عليهما يمكن أن نبني أي برهان نشاء؟ مسلمتان قبليتان ميتافيزيائيتان؟!

فكما من العيان الواضح المتميز يمكنني القول: إن الفكر متجلي في كل شيء!! كذلك من الكوجيتو يمكنني القول بوجودي. وأبعد من ذلك بوجودي الخالد عبر الفكر ومن خلاله.

يقول ديكارت: (إن الفكر لا يمكنه أن يوجد دون مفكر، وما أفكر به أراه بوضوح أمام عيني عقلي)[2]. فالله موجود من تجليات فكره، وبعيني فكري أراه!؟ ووجوده ليس بحاجة إلى جسد، كذلك أنا، لا أحتاج في وجودي إلى جسد؟ وما دام يمتد الله إليّ بفكره، فأنا خالد بخلود فكره، ولست بحاجة إلى جسد، كي أكون فكرة من أفكار الفكر الكلي، الذي أوجده الله.

هذه أمور لا يمكن إنكارها دون إنكار وجود الفكر. وهي فينا ما دام فينا فكرٌ.

---

(1) Ibid. pp. 146.

(2) Ibid. pp. 150- 151.

إن الجسد المستمر التغير فينا، يختلف عن سيالة الفكر الثابتة بنا، بأنه يتجه إلى الزوال، وتلك تتجه إلى الخلود.

الفصل الثالث

بين سيالة الفكر وسوائل الجسد

الخبرة نتاج سيالة الفكر، فما نحب نظل نحبه دائماً، فمن أحب الحقيقة ظل في شغف دائم بها، لكن سيالة فكره باتجاهها تخصب بالخبرات العلمية أو الفلسفية أو الفنية أو الدينية حولها، وتجدب بالخبرات المغلوطة حول هذه الأمور.

والخبرات الخاطئة تؤدي حتماً كما برهنا، إلى الشر!! لذلك يمكن القول بوجود فلسفة شريرة وعلم شرير ودين شرير وفن شرير. يمكن القول: بوجود سيالة فكر شرير؟!

وجود وسيالة وفكر، تلك هي عناصر شيء واحد، دائم وخالد؟! ولكن هذه السيالة الفكرية بإنحصارها في الجسد لا تستطيع أن تتوجه إلا إلى موضوع واحد، في وقت واحد. فأنا لا أستطيع أن أقرأ وأشاهد التلفزيون في وقت واحد مثلاً؟! مما يعني أننا دائماً نوجه أفكارنا نحو هذا الأمر أو ذاك وحده. وفي هذا التوجيه دلالة على محاولة التخاطر مع فكر هذا الموضوع أو ذاك كل على حدة. ومحاولة التخاطر مع ما يتضمنه أي موضوع من أفكار، ظاهرة كانت أو مختفية، فعالِمُ «المستحاثات» حين يوجه فكره للتخاطر مع صخور القشرة الأرضية، يحاول التخاطر مع الزمن الغابر الذي صنعها، وعالم الطب حين يوجه فكره للتخاطر مع عضوية أمامه يحاول أن يكشف أسباب تداعيها ومرضها.

وبناء على هذا القياس نفسه يمكننا أن نوجه سيالة فكرنا هذه، لنرى مدى صلتها بسوائل هذا الجسد الذي نقطن؟! لنلاحظ أول ما نلاحظ: أن تبادل السوائل بين جسدين هو أساس كل عمل جنسي؟! وعبر الجنس تتشكل الحياة؟!.

وحين أكد لنا كل علماء الطب والنفس أن الجنس فعل غريزي شأنه شأن

الأمومة، والقدرة على الاتجاه عند الطيور «حس الإتجاه». وأن الغريزة كناية عن عقل مبرمج، كأنما برمجه العقل الكلي بفكر كلي يتجلى بكل الأنواع؟!

حين أكدوا لنا ذلك، لانستطيع أن نقول: سوى أن المتعة الجنسية، كناية عن ذاك الحث أو التحريض المفاجئ للفكر الغريزي كي يُسْتَدعى ويتجلى أمام سيالة أفكارنا. ونحن إذا عرفنا أن نفس الأعصاب التي تنقل الشعور بالألم هي التي تنقل الشعور باللذة الجنسية، إلى الدماغ، أمكننا أن نستنتج: أن إستدعاء الفكر الغريزي إلى شعورنا وإدراكنا هو سبب نشوتنا الجنسية، التي يجب أن تكون مؤلمة نتيجة هذا التبادل العنيف بين سوائل جسدين، لولا دخول الفكر الغريزي حين هذا التبادل؟!

سوائل الجسد في سيالة تبادلها مؤلمة إذاً، لولا سيالة الفكر الغريزي؟؟ فكيف تحول سيالة الفكر الغريزي الألم إلى متعة؟!.

الجواب يبدو من خلال هدفية الفكر الغريزي الذي يتجلى في برمجته المسبقة في ضرورة إبقاء النوع؟!.

وهنا نجد أن عبارة إبقاء النوع جملة مضللة بعض الشيء، فهدف الفكر الغريزي ليس إبقاء النوع وإستمراره، بل تطوره؟.

وهل في التطور إلا فسح المزيد من المجال لاحتمالات تجلي أفكار جديدة، عبر صفات وراثية جديدة ضمن كل نوع؟!.

هذا القط الذي اشتريته لإبنتي اليوم، يشبه قطها الجميل الذي مات أمس. ورغم كل أوجه الشبه بينهما، استطاعت الطفلة أن تقول: إن هذا غير ذاك؟!.

وإن ضمن كل نوع وفي كل سلالة لا يمكن أن تحصل عملية تكرار. فكل فرد هو تجسيد لاحتمال من احتمالات النوع، لم يسبق أن جاء فرد آخر مطابقاً له، ولن يأتي؟!.

نحن أيضاً نتمتع بهذه الفرادة ضمن نوعنا، فكل واحد منا مجرد إحتمال من إحتمالات فكر نوعه، لا يمكن أن يتكرر.

نعمم فنقول:

كل موجود هو تحقيق لاحتمال من احتمالات فكر نوعه؟! فإذا حقق هذا الاحتمال، لا بد له أن يفسح المجال لاحتمال آخر، لذلك يموت الأفراد وتبقى احتمالات أفكار النوع تتحقق باستمرار. أليست هذه هي سيالة فكر النوع؟! في انصبابها وتفاعلها مع سوائل الأجساد؟!.

وأداتها الوحيدة للتحقق هي تبادل السوائل بين الأجساد؟! فلماذا تريد أن تتحقق؟!.

إن العقل الكلي الذي يتجلى بفكره في كل الأشياء، يريد أن يبرز كل إحتمالات هذا الفكر. يريد أن يتفتح بكل احتمالاته. لأن جماع هذه التفتحات تشكل كل فِكره. فإذا إستنفذ كل إحتمالاته في نوع من الأنواع؟! أوصله درجة درجة، أي طوره إن شئت إلى نوع آخر؟!.

من عالم العقل الكلي انبثقت أفكار، وتحققت أفكار، ولا زالت تنبثق وتتحقق. منها ما هو بجسد نراه فنسميه نوعاً، ومنها بدون جسد فنسميه فكراً محضاً أو ملاكاً؟! أو وجوداً غير متحيز للخير المطلق «ملاك». أو للشر المطلق «شيطان». وفي هذا كل جوانب الغموض في هذا الأمر الذي يستحسن أن نتوقف عن الخوض فيه، لأن سيالة فكرنا المحصورة بسوائل الجسد غير قادرة أن تنفذ إليه.

لكن الشيء المؤكد والمتفق عليه لدى كل فاسق، كما لدى كل مؤمن أن الإتصال بعالم الأفكار، من خلال إستدعاء الفكر الغريزي إلى الجسد بالجنس، تجربة صوفية رائعة؟! إعتبرها الإسلام واجباً دينياً يجب أن يقوم به الزوج لزوجته، والزوجة لزوجها. وإمتناع أو قصور أحد الطرَفين فيه سبب أساسي من أسباب الطلاق؟! كذلك هو خيانة كبرى للنوع إذا مورس بالخفاء، إلى حد أن عقوبة الزنا بالإسلام أشد من عقوبة القتل. وتشدد الشرع في إثباتها يدل على مدى خطورتها. ويكفي في هذا السياق أن نعلم أن إثبات جريمة القتل يكفي بشهادة شاهدين. أما جريمة الزنا فلا تثبت إلا بأربعة شهود يرون في وقت واحد أدق تفاصيل العمل الجنسي؟!.

ومع بعض الخلافات الشكلية تتفق كل الأديان حول هذا الأمر؟!.

إن سيالة الفكر الإنساني القاصر عن التوجه إلى أكثر من موضوع واحد

في وقت واحد، غير قاصرة عن إختزان جماع خبراتها، من هذه التوجهات، كل على حدة، لتجمعها في وحدة واحدة، هي **الفهم والإدراك**، وما يغذيهما من مختزنات داخلية، لجماع خبرات الإنسان، تستطيع أن تزود الفهم والإدراك الإنساني دوماً بما يحتاج إليه من خبرة، عبر ما أسماه «كانط» بالحاسة الداخلية، والتي كان يطلق عليها «فرويد» ما تحت الشعور واللاشعور؟.

وقد برهنا أن الخبرات الخاطئة، تؤدي إلى كل أنواع سوء الفهم وسوء الإدراك، فالشر في السلوك. والعقد النفسية في الذات.

إن الخبرات الخاطئة الواعية تؤدي حتماً إلى شرور المعارف. فنحن حين نخطئ في توجيه خبراتنا الواعية للعلم مثلاً، نقع في شرور التكنولوجيا، مثل تلويث البيئة وتدميرها. وكذلك يؤدي خطأ خبراتنا الواعية للدين إلى كل أصناف التعصب والعصبية؟! والمذهبيات المتطرفة.

كذلك يؤدي خطأ خبراتنا الواعية للفلسفة، إلى شرور الدوغمائية والتحزب.

أما خطأ خبراتنا الواعية للفن، فيؤدي إلى إبتذال وإختزال غرائزنا بشكل فاضح.

فإذا كانت سيالة الفكر الإنساني الفردي، على إتصال دائم مع جريان الفكر الكلي، وفي تخاطر دائم معه، وكانت الغرائز عبارة عن تجلٍ للفكر الغريزي الكلي فينا، حين إستدعائه إلى شعورنا، فإن المتع التي تعطينا إياها الغرائز، كمتعة الجنس ومتعة الانتصار للإرادة والقوة، ومتعة السيطرة، وكل متع الخيال، والتعويض، يقدمها لنا الفن، الذي يستطيع أن يضعنا أمام فكر الفنان الخاص حول مدى فهمه للجمال، وكيفية تفكيره به.

إنه لمن الجلي الواضح أن الفن ليس فكراً، ولكنه من الجلي الواضح أيضاً، أن في كل فن فكراً.

ونحن إذا بحثنا في الجانب الفكري في الفن، نجد أنفسنا أمام سيالة الفكر الفني، التي تغرف من مفهوم الجمال القائم في الفكر الكلي.

هذا الضرب من الفكر إذا تعمد المتعة، ولم يتركها تأتي كنتاج لعمله، أصبح فناً شريراً.

الفن الشرير بهذا المعنى، هو الفن القادر على الإمتاع، باللعب على الغرائز، المُسَخِرْ للجمال: لكل الفكر الجمالي المطلق، من أجل مثل هذا اللعب.

الفن الشرير سواء كان بالكلمة عبر الأدب والشعر، أو باللون أو بالموسيقى، أو بالنحت والتصوير هو في دفع الانطباعات الإنسانية عبر سيالة فكر كل إنسان، وتوجيهها جهة ما يريد أن يقنعك به، حتى لو خالف كل مبادئ الخير والحق.

إن عزل الفكر الجمالي عن فكر الحق الخير، وتنحيته عن الإتجاه نحو الحقيقة، من أجل هدف واحد هو الإقناع، هو الفن الشرير؟!.

لنأخذ مثلاً من الشعر، حيث لا شعر بدون تشبيه (والعرب تشبه على أربعة أضرب: فتشبيه مفرط، وتشبيه مصيب، وتشبيه مقارب، وتشبيه بعيد يحتاج إلى التفسير ولا يقوم بنفسه وهو أخشن الكلام)[1]. والتشبيه لا يقوم دون إستعارة صفة من مشبه إلى مشبه به بنقل صفاتٍ عن طريق المجاز. وهو نوع من ضرب الأمثال ليس إلا، لإيضاح المشاعر والرؤى الشخصية، لنقل خبرات ذاتية تقصر اللغة عن نقلها، فإذا قلت مثلاً: إن طعم المشمش كطعم الإجاص مع الموز، لمن لا يعرف طعم المشمش. لا أخرج عن ضرب الأمثال له لقصور كل لغة عن نقل المشاعر الذوقية، وهذا تماماً كتشبيه مرارة العلقم بشعورك بفقدان حبيب.

أما إذا بهرك التشبيه بلعبه على الألفاظ، فوقفت عنده لغرض إظهار براعتك الشعرية بالرثاء، أو الفخر، أو الهجاء، دخلت في الإفحام الشعري، المقنع بقناع الإقناع الكاذب.

إن هذه الجملة الأخيرة تستخدم التشبيه، لكشف هدف التشبيه بالإقناع. من أجل الإتجاه بالتشبيه بعيداً عن فن الإقناع كي يصبح في خدمة الحقيقة، لا في خدمة فن الإبهار والسفسطة. خدمة الفن الشرير.

---

(1) محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مكتبة المعارف، بيروت، عام؟، جـ 2، ص 101.

قالت إمرأة الشاعر بن حطان له: أما زعمت أنك لم تكذب في شعر قط. قال أوفعلت؟ قالت أنت القائل:

فهناك مَجْزأةُ بن ثور كان أشجع من أُسامة

أفيكون رجل أشجع من الأسد[1]؟!

ومن تشبيههم المتجاوز.... قول أبي الطمحان:

أضاءت لهم أحسابهم ووجوهم دجى الليل حتى نَظَمَ الجِزْعَ ثاقبه[2]

هذا اللعب على شبق النسب عند العرب، لعب على روح الغريزة الإجتماعية لديهم، والتي لا يكتمل باطلها إلا بإدعاء الفخر بالسلالات الماضية، من أجل طأطأة رؤوس الناس الحاضرين. إنه فن الشر بالشعر العربي!!!

حيث تشتيت سيالة الفكر المعاصرة، نحو ماضٍ مجهول لا نريد أن نعرف ولا يمكننا أن نعرف عنه إلا ما ساقه الرواة حسب أهوائهم. يقول «كروتشه»:

هذا الفن الشهواني الذي تضطرب فيه رغبة لا تنتهي... نحو أرستقراطية خاطئة تسفر عن مثل أعلى في... السيطرة... ويتطلع إلى .... صوفية هي الأخرى أنانية... لا تؤمن بالله ولا بالفكر... إذا نحن فهمنا أسبابه العميقة... رأينا إستنكار الفن أو زجره وتصحيحه... نحو أخلاق أمتن وأعمق.

فإذا تم لنا توجيه الحياة على هذا النحو، رأيناها تنجب لنا فناً أشرف مضموناً[3].

الفن الشرير إذاً هو القادر على الإمتاع باللعب على الغرائز، والأمثلة لا تحصى في الشعر العربي. لذلك قال الله تعالى: ﴿**وما علمناه الشعر وما ينبغي له...**﴾ [يس: 69]. وكذلك قوله تعالى: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون**﴾ [الشعراء: 224].

(1) المرجع السابق، ص 101.

(2) المرجع السابق، ص 102.

(3) بندتو كروتشه، المجمل في فلسفة الفن، ترجمة سامي الدروبي، دار الأوابد، دمشق، 1964 م، ص 115.

في الشعر إذاً فكر شرير؟!.

يحرض سيالة الفكر لخدمة سوائل الجسد، لا العكس؟! حتى ليمكن القول: إن هذا الضرب من الزنا الفكري، بكل صيغه الأصيلة، أو المعاصرة المتجددة بأرخص القصائد الغنائية التافهة، المسؤول الأول عن تداعي فكر هذه الأمة. وأحيلك في مثالي هنا إلى الإذاعات العربية، والأغاني العربية والتلفزيون، لتنظر إليها وإلى وسائل إعلامنا المعاصرة بسيالة فكرك، في عظيم تخاطرها مع الفكر كفكر؟.

الفصل الرابع

كيف نوجه فكرنا نحو سيالة الفكر المطلق

لقد أكدنا إلى الآن الحقائق التالية حول الفكر وهي:

1 ـ إن كل هذا الكون ـ ووجودنا كجزءٍ منه ـ محكوم بقوانين!!

2 ـ لكي نفهم أن هناك قوانين تحكم كل الوجود، نستخدم قوانين فكرنا، أي المنطق.

3 ـ إن قوانين فكرنا أي المنطق، خاضعة للتصحيح والتعديل، لأنها جزء أساسي من بنية عقلنا المحدود الذي ينتجها؟! ومعيقات العقل الإنساني إذا كان سليماً، هي الميل والهوى والرغبة والتعصب والإرادة!! أما إذا كان مريضاً أو مصاباً، فكل الأمراض تؤدي إلى تشويش وسائل إتصاله مع العقل الكلي؟!

4 ـ إن مشاريعنا إذا لم تنطبق مع قوانين إحتمالات العقل الكلي فينا، تكون خاطئة. وبين الخطأ والجهل والشر صلة قوية!.

5 ـ المثالية ليست عيباً بل فضيلة!! لأنها الطريق الوحيد الذي يدلنا على حدود فكرنا. حيث نجد:

أ ـ أن لا فكر بدون تخاطر مع أفكارٍ أمامنا، سواء مع الآخرين ومنهم نتعلم، نقلاً أم عقلاً. أو مع الفكر الكلي عبر «الحدوس»، التي ندركها بالتأمل «Meditation»، أي بالتخاطر مع فكر العالم المحيط بنا، أو بالإستبطان «Introspection»، أي بالتخاطر مع عناصر تفكيرنا الذاتية

والتي هي المدركات، والرغبات، والأحاسيس أي «المشاعر».

ب ـ إن تخاطرنا مع عناصر فكرنا الأساسية، تظهر أن وعينا يتشكل من: 1 ـ الفهم، 2 ـ الإدراك. وتحكمهما عناصر الوراثة البيولوجية، والتي تتشكل نتيجتها الوراثة السيكولوجية؟!.

وتحت عتبة الفهم والإدراك تقف الخبرة، التي تدلنا عليها حاستنا الداخلية. وفي خبراتنا المعرفية غرائز جاءت مبرمجة مع مورثاتنا. كالأنانية والإستعدادات للمخاوف، والجنس، ورغبة الخروج عن كل عرف وأخلاق مثل الرغبة بالمحرمات بكل أنواعها، ورغباتنا اللاأخلاقية الأخرى.

الخبرة هي التي تحرك الفهم والإدراك إذاً، ولا تصل إليهما إلا عبر الحس الداخلي بهما «Inner Sense». والتي سماها علم النفس المعاصر خطأ باللاشعور وبما تحت الشعور؟!

جـ ـ إن جماع الفهم والإدراك والخبرات التي لدينا تشكل: الوعي الإنساني «وعينا».

د ـ وإزاء «وعينا» الموجود بوعاء عقلنا، هناك الوعي الكلي للعقل الكلي المطلق. ووعينا لأن فيه عناصر من الوعي الكلي قادر على التخاطر معه. ومن هذا التخاطر تظهر الأفكار!!.

هـ ـ قد ثُبتَ أننا نستطيع أن نعي مع فقدان أجزاء من دماغنا؟! لكن وجودنا «ككل» متصل بعالم الفكر، ومدى تخاطرنا معه بوعاء وعي دماغي أو بدونه ممكن.

6 ـ إننا بحال تفكير دائم، فنحن بحال إستمرار دائم في الوجود!! فنحن عَرَضٌ جوهره الفكر. فلا قيمة لوجودنا المادي العرضي لولا هذا الجوهر «الفكر». والفكر خالد؟!

7 ـ إن فكري ثابت محدد بالإتجاه الذي يظهر سلوكياً بالميل وحب هذا النوع من المعارف أو ذاك على طريقتي؟! وتلك مسلمات لا تحتاج إلى برهان، لأن برهانها بذاتها وبذواتنا. أي مسلمات ركبت من قبلية ميتافيزيائية.

8 ـ إن في فكري الثابت أفكاراً تتحرك بصورة دائمة، حسب الموضوعات التي أميل وأحب توجيهه نحوها. وهذه الحركة سميناها سيالة الفكر!! وسيالة الفكر عبارة عن تدفق الأفكار وتفاعلها مع بعضها فينا. والأفكار المتدفقة بهذه السيالة، تأتي من التعلم أو التخاطر «الحدس» مع الفكر الكلي. فإذا تخاطرت بشكل مغلوط وخاطئ أو مريض مع الفكر الكلي، ظهرت الحدوس الشريرة، أو الأفكار الشريرة، أو الخاطئة في كل حقل من حقول المعرفة الإنسانية، فنياً كان أم علمياً أم فلسفياً، أم دينياً؟!.

9 ـ إن الخطأ والغلط والمرض، تقطع سيالة التخاطر الفكري مع الحق والخير والجمال. وتؤدي إلى كل الشرور، والمسؤول الأساسي عن ذلك هو ضعف الجسد الإنساني في إرتباطه بسوائله من جهة، ومن جهة أخرى بمحدودية الزمان والمكان الذي يشغله؟.

في الوقت الذي لا تتحقق سيالة الفكر المطلق، إلا بسوائل عضوية هي الأجساد، عبر التناسل وتطور الأنواع، عبر فرادة كل فردية تشكل إحتمالاً من إحتمالات تفتح العقل الكلي. وهذا الإحتمال غير قابل للتكرار قطعاً.

10 ـ وإذا كانت الخبرات الخاطئة، والتي تنهل في ـ جانب كبير منها عبر «الحدوس» ـ صلاتها مع الفكر الكلي بشكل مشوش، هي أساس كل الشرور السلوكية والعقد النفسية. فإننا نستطيع أن نرصد هذه الخبرات الخاطئة، في كل مستوى من مستويات المعرفة الإنسانية. وقد حاولنا أن نرصد ما يؤدي إليه خطأ الخبرة في مستوى المعرفة الفنية، عبر الأدب العربي، والشعر بصورة خاصة. فخلصنا إلى وضع أيدينا على سبب من أسباب الشرور التي يجلبها القول غير الصحيح في الشعر العربي، والذي يؤدي إلى تضليل سيالة فكرنا، في عظيم تخاطرها مع الفكر الكلي.

وهذا مجرد مثال لرصد كيفية عمل الباطل، في مستويات معرفتنا الإنسانية.

هذه الحقائق العشر في كيفية عمل الفكر الإنساني، يمكننا على ضوئها أن نرصد كيفية تحرك فكرنا، فيما سميناه بسيالة الفكر، في مدى صلة هذا الفكر، بالفكر الكلي الذي يحيط بنا من كل جانب، والموجود فينا أيضاً.

هناك سيالتان للفكر إذاً، إحداها تعتبر سيالة الفكر الكلي، ومنها تتشكل سيالات الفكر الفردي لكل إنسان. ميزة الأولى بلا نهائية إحتمالاتها. والثانية بتفردها بإحتمال منهج فكر واحد، يغرف من السيالة الأولى كل ما يقدر عليه، بطريقة لا يمكنها أن تكون واحدة بين إنسانين.

فإذا سمينا الفكر في سيالته الكلية خارج وعينا بالفكر الموضوعي، فإن الفكر داخل سيالة فكرنا هو الفكر الذاتي.

ويحاول فكرنا الذاتي عبر سيالته اليومية، الأخذ من الفكر الكلي كما يوضع أمامنا عبر «الحدوس»، بشكل يقربه من موضوعه أكبر قدر من التقريب. وهذا التقريب هو الذي يدعي الموضوعية في كل إبداع علمي أو فلسفي أو فقهي. مع شعور دائم بنقص سيالة الفكر الذاتي، وعدم قدرتها على وعي أي أمر بشكل موضوعي حق، لأن العوائق كثيرة. وأهمها يرجع إلى محدودية قدرة الوعي الذاتي إزاء لا محدودية الوعي الكلي الموضوعي؟!.

إن وعاء فكرنا الذاتي محصور بالدماغ الإنساني، وهو مهما أوتي من القدرات لا يستطيع أن يعي الفكر الموضوعي كله وكما هو. بل جل ما هنالك أنه قادر على وعي بعض مظاهره.

وفي هذا الوعي لبعض ظواهر الفكر الموضوعي، المتجلي في كل الأشياء تظهر مستويات المعارف الإنسانية الأربعة:

العلم - الفلسفة - الدين - الفن.

وفي كل منها فروع، لأن الوعي الذاتي غير قادر حتى على وعي كل ظواهر معرفة ما لمحدوديته.

إن جماع الوعي الذاتي في اقترابه من الفكر الموضوعي عبر كل التجربة المعرفية الإنسانية في العلوم مثلاً: هو الذي أوصل إلينا الطب في كل فروعه، كما نعرفه اليوم بكل عظمة تراكم الجهد الواعي فيه، ومحدودية نتائجه. ويمكن قول الشيء نفسه على الفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلك... الخ، وكل العلوم والفنون والمعارف الفلسفية والنفسية، والإجتماعية... الخ والفنية.

إن سيالة فكرنا كأفراد وكبشر بشكل عام، ستظل تنهل من الخصب اللانهائي للفكر المطلق. وستظل قاصرة عنه قصور المحدود عن اللا محدود. لذلك ستظل التجربة المعرفية الإنسانية ناقصة وفريدة.

فيها كل فرادة أبنائها، وقصورهم ونقصهم. وبعبارة أخرى: إن كل التجربة المعرفية الإنسانية، المتجهة بكل عنف تفتحها نحو الفكر المطلق، هي مجرد إحتمال واحد من إحتمالات هذا الفكر.

ونحن إذا قررنا أن الفكر المطلق، الذي تفتح بالفكر الموضوعي إزاء ذاتيتنا الفكرية، التي سميناها بسيالة وعينا الذاتي، والتي هي وحتماً منه، وإليه تتجه، أقول: إذا قررنا أن الفكر المطلق مجرد تعبير عن العقل الكلي الذي هو جزء من إرادة المبدع نستطيع أن نلمح عظمة الله!!.

إننا حين نوجه سيالة فكرنا، نحو سيالة الفكر المطلق، نشعر من جهة أخرى بمدى خلودنا كجزء من الفكر الكلي. كما نشعر بيقين ذاتي أن الموت لا يمكنه أن يحد وجودنا وينهيه. لذلك فإن وقوفنا بجانب الفكر الحق، مهما كنا قاصرين عن إدراكه، هو إتخاذ موقف مع الأزل. والعكس سيكون موقفاً دونياً مع الأزل!؟ والخيار أمامنا؟!.

إن توجيه سيالة فكرنا نحو الحكمة، هو الطريق الأمثل نحو الخير الكثير **﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾** [البقرة 269]. لأن من أراد أن يخلد وجوده ويشتد، عليه أن يوجه كل سيالة فكره نحو أغوار المعاني، وأعماق الأمور. عليه أن لا يقع بشطط الكلمة، بل بفصل الخطاب: **﴿وشددنا ملكه وأتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾** [ص 20]. لأن سيالة فكرنا إذا لم تكن مشوشة بمرض أو هرم، لا تخطئ أكثر مما تخطئ إلا في زخرف القول.

هكذا نجد أن كل هذه النتائج التي وصلنا إليها، من ارتداد فكرنا على نفسه ـ على النفس ـ وتأمله، قد أعطانا مؤشراً زائداً عن كل فعل فكر وتأمل هو: الوعي.

مما يجعل منا ما هو أكثر من مجرد كوننا كائنات مفكرة بشكل أرقى من سواها من كل كائن تشترك معه بقدر من الفكر.

فنحن بمدى وعينا نتميز في هذا الوجود، عن كل الموجودات فيه. وهذه الخاصة الإنسانية الفريدة في الإنسان هي التي تؤكد فرادته، لا بين الأنواع فقط بل بين احتمالات أي حياة عاقلة في كل الكون. لذلك على كل فلسفة تهتم بمصير الإنسان أن تحدد معنى الوعي عبر دقة التعريفات الفلسفية الممكنة.

فما هي ماهية الوعي؟!.

الباب الثاني

الوعي «Consciousness»

جاءت كلمة الوعي في اللغة العربية من الوعاء، لتتضمن الإحتواء. بمعنى جمع الشيء وحفظه، مع تمثله وفهمه وإضماره[1]. فكل ما نحفظ نُضمِرَهُ أولاً لنظهره، أو لا نظهره حسب مقتضى الحال. ففي الضمير مضمرات وُعِيَتْ سابقاً، ثم حُفِظت فيه، لذلك تترادف كلمة الوعي مع كلمة الوجدان. فالوجدان هو كل ما يجده الإنسان في وعاء ذاته، عقلياً أو مدركاً، أو لا عقلياً باطناً، يُدْرَكُ بالقوى الباطنة في الإنسان[2].

وهذا التقارب نفسه نجده في اللغة الإنكليزية بين الوعي «consciousness» كوجدان، وبين كلمة ضمير «conscience» التي تعني الطوية التي ينطوي عليها الإنسان، أو شعوره.

على أن نميز أن: الضمير والطوية أو الشعور، جزء من الوعي الذي فيه إضافة إلى الضمير، المدركات العقلية واللاعقلية، التي نعيها أو التي لا نعيها وتختزنها حاستنا الداخلية.

فالمدرك يمد الوعي بمعاني المحسوسات المنقولة به، والوعي يستوعبها، ويخزنها بالضمير. ثم يسمح الضمير بإعادة إفرازها وصياغتها، لذاته ولحاسته الداخلية، فيصرح ببعضها، ويخفي بعضها في حاسته الداخلية. وما يصرح به، أو يخزنه، يتحكم بكل سلوك الإنسان.

---

(1) بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت 1977 م، ص 977.

(2) المرجع السابق، ص 958.

السلوك الإنساني فيه ما شَكَّلَهُ الفكر من الوعي، وهو القابل للتصريح به. وفيه ما لم يشكله بعد والذي تسميه بعض مدارس علم النفس «ما تحت الشعور». وفيه الرغبات الإنسانية بكل أنواعها، ومن ضمنها الرغبة بمزيد من الوعي(*)، وهي التي تقف وراء حب الإستطلاع، الذي قد يقود إلى التفلسف، بقدر ما يقود إلى التلصص، حسب التوجيه والتربية، فمن فطرية حب الإستطلاع للحصول على مزيد من الوعي، عمم بعض المفكرين قولهم، بأن الإنسان فيلسوفٌ بالفطرة.

وفيه المشاعر، من دهشة تقف وراء حب الاستطلاع، وكثير من الرغبات غيرها التي تستدعي المزيد من الوعي، وخوف يقود إلى كل أنواع الترقب. وفرح بكل زيادة بالوعي أو ما يؤديه إلى مزيد من التحكم بالأشياء والنفس، ورضا لنتائج كل هذا. أو غضب مما نقدر عليه من الأشياء التي تعارضنا، وتمتنع عنا. أو حزن من الأشياء التي تعارضنا ولا نقدر عليها، يعقبه ويسبقه أحياناً حسب شروط الترقب أو «الغثيان».

السلوك الإنساني إذاً: تحكمه المشاعر والرغبات والفكر. وهذا الثلاثي إصطلح علماء النفس، على إعتباره تعريفاً للنفس الإنسانية، من خلال تبديها بالسلوك.

لذلك يدرس علم النفس: السلوك الإنساني الذي ينجم عن الفكر والمشاعر والرغبات. إمبيريقياً تجريبياً. كما يدرس كلا من آليات «ميكانيزمات» الفكر، والمشاعر، والرغبات، كلا على حدة. من منطلق أن الوعي الإنساني معطى قائم، كما هو كائن في كل إنسان. ولا يدرس علم النفس «ما وراء» الوعي، ولا سبب ظهوره. تاركاً هذين البحثين «للأنثروبولوجيا» التي تدرس سبب وتعاقب ظهور الوعي عبر التطور نحو الإنسان.

وللميتافيزياء التي تبحث في حوامل ومقومات الوعي بذاته، أي «ما وراءه». فالوعي الإنساني إذاً: هو موضوع فلسفي وأنثروبولوجي، ونفسي. ومن خلال هذه الأدوات المعرفية الثلاث، يحاول الفكر الإنساني الارتداد على

(*) كما فيه الرغبة بالخلاص من الوعي، وسنأتي على شرحها.

نفسه، ليدرس تلك الظاهرة الفريدة في الوجود، المبتدية منه وفيه بالوعي. والتي لولاها لكان هذا الوجود صامتاً لا يقول شيئاً، ومجرد عماء فوضى مادية، غير معروفة ولا محددة.

ولأن الوعي هو الذي يقف وراء كل معرفة، «فما وراء» الوعي يقف أهم سؤال فلسفي ميتافيزيائي، إذا استطاعت الفلسفة أن تميط عنه اللثام، ستساعد بالإجابة على ثاني أهم سؤال فلسفي في هذا الوجود كما هو موجود. ألا وهو الموت؟!.

وإذا كنا كبشر لا نستطيع أن نسأل أي سؤال عما هو ليس موجوداً، فإن في ذهننا دوماً نوعاً من الإجابة عن كل سؤال مطروح، ولكن السؤال لا يعود للإلحاح، إلا إذا كانت هذه الإجابة غير كافية.

فنحن مثلاً: نستطيع أن نسأل عن اللاشيء، لأنه نفي لكل شيء نعرفه، وبه أيضاً يختفي اللامقاس. والذي بمجرد أن نُحَسِّنْ أدوات قياسنا ومناهجها، نحوله إلى مقاسٍ. أي نحوله إلى شيء أمامنا.

فنحن نستدعي إلى عالم الأشياء، من اللاشيء الكثير، بالفكر والوعي الذي هو الحاوي لكل فكر.

فهل نستطيع أن نستدعي الوعي إلى الفكر، فنجعل هذا الكل في الجزء الذي به ندرك؟.

المحاولة لا يمكنها أن تتم، أو على الأقل تتقدم نحو فهم وإدراك الوعي قدر الإمكان، إلا على ثلاثة محاور معرفية.

الأول: علم النفس؛ **الثاني**: الأنثروبولوجيا.

الثالث: وهو الذي يوجه الإثنين ويعطيهما مزيداً من المرتكزات للبحث، ألا وهو الفلسفة، حين تستخدم الميتافيزياء لدراسة الوعي الإنساني.

الفصل الأول

الوعي في «علم النفس» عبر تبدل أحواله
Consciousness and its Altered States:

ويقصد علم النفس بدراسته لتبدل أحوال الوعي، دراسة الوعي كما هو قائم في طوية الإنسان «Conscience» في حال اليقظة، والنوم والتنويم «الإيحاء»، وتحت تأثير العقارات، وفي حال التأمل بكل أنواعه، سواء كان إستبطانياً في الذات، أم في الأمور والأشياء الخارجية، أو في المطلق.

أي أن علم النفس يدرس الوعي كما هو كائن، وقائم بكل أحواله المختلفة، والتي تمر على كل إنسان، بدرجات مختلفة من الشدة والوضوح لإدراكه، أو من السطحية والإختزال والإضمار، حين يعيدها الإنسان إلى اللاوعي. أي حين يعيد الوعي إلى اللاوعي مرة ثانية. هرباً من ضغطه، أو على ظن ضغطه.

فالإنسان بطبعه لا يحب أن يتصدى لوعيه دائماً، بل غالباً ما يستطيب الهروب منه. بمعنى أن في الرغبات الإنسانية، ضمن النفس الإنسانية، ما يعمل ضد الوعي فيها؟!.

إن الرغبة بتجنب توتر الوعي النفسية البيولوجية ـ نفس ـ بيولوجيا ـ الناتجة عن حاجة جسدية ونفسية أيضاً بالنوم، هي رغبة فطرية بتجنب توتر الوعي في اليقظة، بتحويل عالم الوعي عن السببية والزمان والمكان، نحو الحلم كنوع آخر من الوعي. نحو حال آخر من أحواله. وهي تعطي الإنسان قسراً فرصة التجدد النفسي لملاقاة وعي اليقظة.

الوعي اليقظ إذا ضاغط مُوَتِّر؟!

يهرب منه الإنسان أيضاً بالتناوم عبر أحلام اليقظة، أو بتسليمه إلى آخر أقوى وعياً، بالإستسلام إلى الإيحاء «Hypnosis». الذي ترجم بالعربية خطأً، بالتنويم المغناطيسي؟!.

كذلك يهرب الإنسان من الوعي بالمخدرات والعقار ـ الخمر بأنواعها ـ دافعاً جسده البيولوجي إلى حالة شبه تسمم، يدافع الجسد عن ذاته إزاءها بما يشبه دفاعه عن ذاته وخلاياه بطلب تجديدها بالنوم، إلى ما يمكننا أن نسميه

بالنوم اليقظ لمن يَسْكَرُ، بالخمر أو بالمخدرات سواء!!!

أحوال الوعي إذاً هي:

1 ـ اليقظة؛ 2 ـ النوم؛ 3 ـ الإيحاء أو التنويم ـ الذاتي أو بعون آخر ـ ؛ 4 ـ حين التخدير؛ 5 ـ ثم الوعي المركز على موضوع محدد بالتأمل.

1 ـ الوعي حين اليقظة State of Consciousness

يعرف علم النفس الوعي خلال اليقظة بأنه حالة من حالات توتر الإدراك، والفهم[1].

وهذا الفهم أو الإدراك ذاتي، يسمح لنا بأن نميز أنفسنا عن الآخرين وباقي الأشياء أمامنا، التي هي ـ الأشياء ـ تزود هذا التمييز والفهم أو الإدراك دائماً بمعلومات إضافية، تشكل خبرة الوعي الذاتية.

لذلك إتجه «وليم وندت Wilhelm Wundt» عالم النفس الألماني ومؤسس علم النفس الحديث، إلى تعريف علم النفس بأنه الدراسة المنهجية لمحتويات مضامين الوعي الدماغي عند الإنسان.

فبعد أن أكد «ديكارت» أن وجود الأنا «النفسية» أو الذات، لا يضمنها إلا الفكر. أضاف «وندت» المشاعر والرغبات. فوجد أن النفس تتألف من هذا الثلاثي.

فالفكر «بالكوجيتو» يؤكد وجود الأنا. والنفس التي تتضمنها هذه الأنا هي: بناء وبنية «Structure» فيها إضافة ما: للفكر، المشاعر والرغبات.

وقد درس «وندت» كلاً من هذه الثلاثية المُشَكِلة للنفس الإنسانية على حدة، عبر التأمل بالسلوك الذي تقف كل واحدة منها خلفه، أو جماعها خلفه. واستخدم أيضاً هذا التأمل الذاتي، بكل واحدة من عناصر النفس هذه. ووجد أن بها عناصر تحكمها، ففي المشاعر:

خوف وحزن وفرح وغضب ودهشة ورضا وغثيان. . . . يحكمها الصبر أو اليأس.

---

(1) Tart C. T. Ed, Altered States of Consciousness, N.Y. Wiley, 1969.

وفي الرغبات ما هو بارز، وما هو ممنوع إجتماعياً أي مكبوت، وهكذا.....

أما عناصر الفكر فهي الإدراك والذاكرة والتخيل، والقدرات التجريدية على التحليل والتركيب، والتخطيط والإحساس بالزمن وسواها....[1].

علم النفس إذاً بالنسبة «لوندت» هو علم دراسة الوعي الإنساني تحليلياً، بالمنهج الإستبطاني التأملي، بالتأمل بكل عنصر من عناصر النفس الإنسانية، على حدة.

بينما يرى «وليم جيمس William James» ضرورة ربط كل هذه العناصر التي تشكل النفس الإنسانية، بمفهوم التناوب المتدفق على الذات. فالغضب لا يقف بمعزل عن الذاكرة، والتخيل، والتخطيط... وهكذا تتداخل عناصر النفس وتتلاطم بتيار «Stream» يشكل جماعه الوعي الذي يوجهه دوماً لوعي أمر واحد في وقت واحد بالتأمل، فكل تيار الوعي يتحرك نحو ما نعيه دفعة واحدة، ولا يركز إلا على موضوع وعي واحد محدد كل مرة[2]. لذلك يظهر الوعي دوماً بمردوده، أي بالسلوك. ولأن المردود لكل وعي هو السلوك:

قررت المدرسة السلوكية مع «واطسن John, B. Watson» أن علم النفس حتى يصير علماً «إمبيريقياً» قابلاً للتجريب، يجب أن ينحصر بدراسة السلوك الإنساني والحيواني فقط. ولا زال علم النفس ينحو هذا المنحى، مع الأخذ بعين الإعتبار للترتيب الذي وضعه «فرويد Sigmund Freuds» للذي يقف خلف الوجدان أو الطوية الظاهر* بكل سلوك فيه فكر وإدراك فهو شعوري مشعور، من ما قبل الشعور. والذي يتألف من الخبرات المختزنة والذاكرة. وتحته ما سماه باللاشعور الذي هو حتماً ما تحدث عنه «كانط» بالحاسة الداخلية، ونسبها «فرويد» إلى لا محدد هو اللاشعور. وهي التي تشكل وتتصرف بالخبرات والذاكرة بمعزل عن الزمان والمكان، وعن أي قانون أخلاقي أو إجتماعي، فبها دوافع لا مبررة، ومخاوف بالقوة. وكذلك حاجات

---

(1) Hilgard E. R., Divided Consciousness, Nortron, N.Y., 1976.

(2) William James, The Will to Believe, Longmans, N.Y., 1897, pp. 255- 263.

(*) الشعور.

أنانية، وجنسية. وبها دوافع بدائية عدوانية، وتوددية غير مبررة[1].

فما يظهر من الشعور الإنساني بالسلوك الواعي «Conscience» هو المدركات، التي يعبر عنها الإنسان بالفكر. وما يختفي هو المشاعر والرغبات، التي تحتها الحاسة الداخلية بمعزل عن الزمان والمكان والقيم والمعايير الإجتماعية، بكل دوافعها اللامبررة.

وهذا يشبه قطعة الجليد الطافية على سطح الماء، يظهر منها سلوكياً الشعور بمدركاته الفكرية. ولا تظهر المشاعر والرغبات التي تحملها الحاسة الداخلية بكل بدائيتها.

ولأن الوعي تيار تختلط فيه المشاعر والرغبات بالفكر، فإن قطعة الجليد الطافية هذه، قابلة لأن تنقلب إلى الأعلى دوماً إذا قويت الرغبات وإشتدت المشاعر. وفي كل إنقلاب يظهر الإنسان بمظاهر السلوك الوحشي والبدائي. وهذا لا يعني أن لاشعوره هو الذي يتحكم به هنا. بل يعني أن طويته قد ظهرت.

ويرى «شومسكي Noam Chomsky» و«برونر Jerome Bruner[*]». أن معظم السلوك الإنساني لدى الناس، هو الشعور العقلي «Conscious» وهو الذي يحكمه. بمعنى أن قطعة الثلج الطافية لا تقلب عبر تيار الوعي، إلا إذا إشتد هذا التيار من الخارج بالأزمات. كأن يكون الإنسان في ساعة حرب، أو ضغوط اجتماعية شديدة. أو إذا كان مكعب الثلج غير متوازن، فينقلب إزاء أبسط إهتزاز في الحالات العصبية المريضة.

فالقاعدة العامة هي أن الوعي هو الذي يحكم الطوية الإنسانية أو الشعور. وهو عقلاني يحرك المشاعر والرغبات بتخطيط دقيق، من أجل مزيد من الإدراك للواقع، والتلاؤم معه. أو حتى جعل الواقع يسير حسب رغائبه.

---

(1) المعرفة «الشهرية» الدمشقية، وزارة الثقافة السورية، أيلول سبتمبر 1994، د. هاني يحيى نصري، الإكراه الحضاري لأمتنا. وانظر أيضاً:

IPQ, Fordham University, N.Y, Vol, XXIX, No 3, September 1989, A New Fragment of Immanuel Kant «on Inner Sense».

(*) عام 1975. 1980.

والإنسان الناجح المتفوق بهذا المعنى هو الذي جعل من رغباته رغبة للآخرين يخدمونها، فحقق تفوقاً بمشاعره وفكره، على الواقع.

الإيحاء إذاً هو دفع للواقع المعطى بالوعي إلى الآخرين، نحو تحقيق رغبات من يمارسه من الناجحين على الناس في كل المجالات.

2 ـ الإيحاء Hypnosis:

الإيحاء ليس تنويماً فقط، بل دفع الآخر كي يحقق لنا رغباتنا. فهو يدرس من جانبين:

أ ـ جانب الموحى إليه؛ ب ـ جانب الموحي؛

أ ـ جانب الموحى إليه:

حيث يمكن تعريفه بهذا المعنى بأنه عدم قدرة على التحكم بتيار الفكر في النفس، وبالتالي انتظار توجيه المشاعر والرغبات فيها من آخر.

إن كل من يرى رغباته قد تحققت بإنسان آخر أمامه، يضع نفسه بموقف الموحى إليه أمام هذا الآخر.

لذلك تظهر النعومة والغباء الزائد والطفولية. أي تظهر قلة الوعي بانتظار توجيه هذا الآخر. سواء كان صاحب سلطة سياسية أو دينية، أو صحية، أو علمية.

قال «شارلز بيرس Charles Peirce»:

(إذا إجتهدنا لتشكيل مفاهيمنا عن التاريخ والحياة، نلاحظ ثلاثة أصناف من الرجال. الأول: يتألف من الذين يعتبرون أن الأهم ـ أي تتجه رغباتهم نحو ـ هو العواطف، وهؤلاء الرجال هم الذين يبدعون بالفن.

والثاني: يتضمن الرجال العمليين، رجال الأعمال. ولا يحترمون إلا القوة القادرة على التأثير فقط.

والثالث: فهم الرجال الذين لا يبدو لهم شي أعظم من العقل.... وبالنسبة لرجال الصنف الأول، فالطبيعة عبارة عن صورة وهي للصنف الثاني

فرصة. وبالنسبة للصنف الثالث هي وجود - كلي - يدعو إلى التأمل والإعجاب)[1].

إن كل صنف من أصناف الرجال تحركه رغبة معينة. وهي إن كانت فنية، أو عملية، أو علمية فلسفية. فإن صاحب هذه الرغبة، عندما يرى كمال تحقق رغبته بآخر، . وبدا له إستحالة الوصول إلى منزلته، فإنه حين يجتمع بمثل هذا الإنسان يصبح سهل الإنقياد له، ويضع نفسه بموضع الموحى إليه من هذا الآخر؟!.

ب - جانب الموحي:

فإذا استعمل هذا الآخر تكنيك الإرخاء بجو جلسة هادي، والسكون واقترح على صاحبه أي شعور، كالنوم وثقل الجفون... إلخ سيستجيب بالثقة بأنه لا يخطىء*، ويصدق كل ما يقوله له، لأن فكره معطل.

إن كل إنسان يتعرض للإيحاء، وهي لعبة يمارسها الشباب المراهقون مع البنات، والعكس. ولا يفشلها إلا تحذيرات الأهل من الخداع!!!

والذي يهمنا من الإيحاء هنا هو: أن حال الوعي المنخفض فيه، يرجع إلى رغبة الإنسان بتسليم وعيه، إذا أعياه في الوصول إلى ما يريد. ففي داخل النفس الإنسانية، التي تشكل جزءاً هاماً من الوعي، يمكن أن تعمل الرغبات ضد الفكر والوعي فتسلمه لآخر، كذلك:

الفصل الثاني

النوم Sleep

يقال النوم على عدة معانٍ: فهو يقال في معنى الكساد (نامت السوق كسدت)[2] ويقال بمعنى السكون والرقاد. (وعن ابن عباس أنه قال لعلي ما النُوَمَةُ فقال الذي يسكت...)[3]. وهو (العاجز عن الأمور)[4]. وكل شيء

(1) Vincent G. Potter and Hani Yahya Nasri, Text in Sociology «Level 4», Dar Al Bayan Al-Arabi, Jeddah 1982, pp. 90 - 91.

(2) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق ص 686.

(3) إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق جـ 16، ص 76.

(4) المرجع السابق، ص 76.

عجز وسكن وسكت فقد نام، فإذا عجزت الماء عن الحركة وسكَنت، نامت، وإذا عجزت الريح عن الحركة وسكنت (نامت الريح سكنت كما قالوا ماتت)[1]. وهنا يختلط معنى النوم بالموت، ولكن الموت سكون لا حركة بعده، بينما النوم تُحْتَمَلُ الحركة بعده، فالريح تنام ولا تموت، لأنها قد تتحرك في أي وقت، وكذلك الماء وكل الأجسام الساكنة التي تظل تحتفظ بإمكان الحركة في المستقبل القريب.

ولكن إذا كان هذا الإمكان في الحركة في المستقبل البعيد، موجوداً أيضاً فمعنى النوم هو نفس معنى الموت. إلا أن هذا الأخير يحتفظ بإمكان الحركة في المستقبل البعيد. فالحركة بالقوة موجودة في كل جسم، فإذا انتقلت إلى حيز الفعل، صارت حركة بالفعل، ثم إذا نامت؟! عادت في المستقبل القريب إلى الفعل ثانية. أما إذا هي ماتت لا تعود إلى الفعل عياناً، بل تعود إلى القوة، وكل حركة بالقوة تظل محتفظة بإمكان التحرك بالفعل، إذا تهيأت لها الشروط مستقبلاً، كتلك التي هيأت لها في الماضي إمكان التحقق.

(وفي حديث علي أنه حث على قتال الخوارج فقال: إذا رأيتموهم فأنيموهم)[2]. من منطلق إيمانه (رض) أنهم لن يموتوا مطلقاً؟! فلا موت بالإطلاق. لذلك ربط لسان العرب في الإسلام بين النوم والموت بمعنى واحد (يقال نامت الشاة وغيرها إذا ماتت والنائمة الميتة)[3]. لأن كل شيء سوف يبعث بعد سكونه النهائي، والذي يتبدى بصورة «الإطلاق»، لمن لا يرى تلك العودة الحتمية من الفعل إلى القوة فإلى الفعل ثانية، بغض النظر عن عنصر الزمان؟!.

إن التشابه بين الموت والنوم تشابهٌ يقوم في بنية كل الفكر الإنساني، وتعبر عنه كل لغات الأرض!! إذ يكفي أن تضيف إلى النوم كلمة الأزلي حتى يصير موتاً، وتربطه بالوقتي حتى يعود سكوناً قريباً من الحركة.

فمدى القرب الزماني أو البعد الزماني من الحركة، هو الذي يميز النوم عن الموت. ومدى القناعة بصلة القوة بالفعل، من خلال مدى القناعة بحقيقة

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) المرجع السابق، ص 79.

(3) المرجع السابق، ص 79.

القياس المنطقي وواقعيته، هي التي تحدد مدى الإيمان بصلة الموت بالنوم والعكس؟!.

فهل القياس المنطقي صحيح وواقعي؟!.

أم هو فقط نتيجة بنية العقل الإنساني وحده؟!.

1 ـ القياس Syllogism:

إذا أردنا أن نستدل على أمر من الأمور لنعرف أين هو وكيف حاله التي هو عليها، ولم يكن هذا الأمر واضحاً أمامنا، أي لم تكن القوانين الثابتة التي تحكم غيابه وظهوره أمامنا واضحة. نتبع أحد طريقين: إما الإستقراء، أو القياس أو كليهما معاً.

والإستقراء: ببساطة هو تحويل الموضوع الذي نريد أن نستدل عليه إلى مفهوم ذهني. خذ مثلاً البرق: فإذا أردنا أن نستدل أين يحصل البرق، ومما هو يتألف، أي كيف حاله؟ نربط بينه وبين ما نلاحظه من أن كل إحتكاك يؤدي إلى شرارة، حتى لو كان بين ذرات من الماء. وتلازم الإحتكاك والشرارة مفهوم ذهني وهكذا نقيس الحاضر ـ وهو إحتكاك بين جسمين فشرارة ـ على الغائب ـ هو إحتكاك ذرات الماء في الغيم، فنستقرئ من هذا المفهوم الذهني، قوانين الكهرباء!!.

أما إذا وضعنا هذه القوانين في معادلة رقمية، فإن تحويل كل مفهوم ذهني إلى معادلة رقمية، يجعل منه إستقراءً تاماً، أي قانوناً يصلح لأن يكون قطعياً في كل زمان ومكان؟!.

الإستدلال يتضمن إذاً الاستقراء والقياس، كعمل ذهني واحد يحاول أن يصل إلى اليقين؟!.

وكلما كانت ملاحظاتنا دقيقة، وعبرت عن مقدمات صحيحة، تؤدي إلى إستدلال ناجح، عبر إستقراء وقياس صحيح، وأي خلل في الملاحظة يؤدي إلى خلل في المقدمات التي نضعها، والمسلمات التي نبني عليها، وبالتالي إلى خلل في النتائج.

إن البنية المنطقية لكل إستدلال تظل شكلية، بمعنى أنها مرتبطة شرطاً

بمدى صحة مسلماتها. وكأن العقل الإنساني هنا، شأنه شأن الكمبيوتر، إذا قدمت له معلومات ـ مسلمات ـ خاطئة أعطاك نتائج خاطئة. لكن عمله حتى أثناء تقديم هذه النتائج صحيح وسليم. لذلك قرر معظم الفلاسفة، أهمية «الحدوس» بمعنى تلك الفاعلية الذهنية التي تضبط دقة الملاحظة، وبالتالي دقة المسلمات، التي تُقدم للمنطق الإنساني كي يستقرئ ويقيس منها بشكل صحيح!!

كل إستقراء سواء بني على ملاحظة حدسية صائبة كانت أم خاطئة، يمكن القياس عليه في الظواهر الغائبة أو الحاضرة، بشكل تام أو ناقص كأفضل الوسائل للبرهان.

إن القياس بعبارة أخرى لا يشكل قواعد القوانين كالإستقراء، بل هو كناية عن كاشف لها، إذا راعى ما هو ضروري وممكن في كل إستقراء. لذلك قال أرسطو في شروط القياس إنه (يحتاج في معرفة أوائل كل شيء إلى التجربة . . . . فإنه . . . . تظهر البراهين حينئذٍ بسهولة)[1].

إن القياس كقول موجب لشيء بشيء، يرتبط بما يقال على كل هذا الشيء أو بعضه. فإذا وضعت في قياس ما أشياء أبرزها الإستقراء فيه، لزم شيئاً آخر على أشياء أخرى لا يطالها الاستقراء. فإذا قلنا مثلاً: ان النوم سكون وقتي، لزم أن الموت سكون طويل الأمد؟! فهل من إستقرائنا للنوم نستطيع أن نقول أن الفارق بينه وبين الموت هو الزمن. أي هل نستطيع أن نقيس هذا على ذاك؟!.

فإذا فهم القياس كمنظومة من الإستقراءات يجب مراعاة حيز الإمكان فيه. يقول أرسطو: (إن الممكن هو الذي ليس بإضطراري. . . . يمكن أن يكون وليس بمحال. . . يمكن أن لا يكون في شيء منه، أو على أنه يمكن أن لا يكون في كله. . . وما ليس إضطرارياً يمكن ألا يكون، فبيِّنٌ إذاً أنه إن كان يمكن أن يكون «أ» في «ب»، فإنه «أ» لا يكون فيه)[2].

القياس حسب أرسطو يجب أن يكون (بمعزل تام عن مدلولاته)[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، عام 1980، جـ 1، ص 224.

(2) المرجع السابق ص 172 . 175.

(3) روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، لبنان، عام؟، ص 82.

وهذا لا يعني عزلاً عن مدلولات الإستقراء، بل ترميزها حتى تعطي عبر القياس نتائج ملزمة منطقياً فلا توجه. ولعل هذا وراء إتهام المنطق الأرسطوطالي بالصورية.

إن الصورية أو الشكلانية هي من خطوات القياس الأساسية وليست من خطوات مولده الذي منه يأتي أي الإستقراء!!

فبعد مراعاة حيز الإمكان في منظومتنا الإستقرائية حول صلة النوم والموت بالزمن مثلاً يمكننا القول: إن صلة النوم بالموت تصح قياساً، إذا حلت صلة الموت بالزمن المطلق وبمفهوم الإطلاق الزمني؟! وهكذا تصبح جملتنا القائلة:

النوم سكون وقتي، إستقراء تاماً

الموت سكون طويل الأمد، إستقراء شرطياً ناقصاً.

إذ هل طول الأمد هذا مطلقاً، أم هو نسبي له حد؟! ينتج إذاً القياس التالي:

إن الفارق بين النوم والموت هو الزمن!!

والنوم معلوم، أما الموت فمجهول، ولكننا بقياس المعلوم على المجهول لا يعترضنا هنا إلا عنصر الزمن؟! ونمر حتماً بالإستدلال!!

فإذا كان كل إستقراء حول الزمن يؤكد إرتباطه بالحركة، وأن إرتباط الحركة بوجود المادة فإذا كان للمادة بدء فلها نهاية ـ إستقراء ـ . فالزمن المرتبط بها متناهٍ؟! فإذا كان الزمن متناهياً فالموت ليس سكوناً مطلقاً، بل سكوناً طويل الأمد.

ولكن إرتباط الحركة بالمادة، يجعل من المحال أي حركة بعد فناء المادة. وهكذا بعد أن حل القياس مشكلة الزمن أوقعنا بمشكلة المادة؟! وبقينا في هذا الدور المنطقي بينهما؟!

من الإستقراءات العلمية في هذا العصر يمكن تأكيد أن للمادة بداية، وقياساً على ذلك فلها نهاية.

ولا زمن بدون مادة.

الزمن المطلق محال إذاً.

والمادة المطلقة محال، بناء على هذا القياس من تلك الإستقراءات العلمية الحديثة؟!

عنصر الإطلاق محال إذاً: لا في المادة ولا في الزمن، فهو حتماً منطقياً بالقياس ينقل عنصر الإطلاق إلى الموت.

الموت سكون مطلق؟!

هذا القياس الذي يجب أن يظل بمعزل تام عن مدلولاته، يظل يتضمن عنصر الإمكان، في طبيعة السكون المطلق المنفصل عن كل مادة، وبالتالي عن كل حركة. لذلك يمكن القول:

إن الموت توقف مطلق للزمن، كما نعرفه من خلال صلته بالمادة. فهل يتمتع بأي صفة وجودية بعد ذلك؟!.

هذا السؤال يحتاج إلى إستقراء جديد ينطلق هذه المرة من قياسٍ ملاحظٍ معروف ذي صلة بالنوم فنقول:

إن النوم إنقطاع عن التتابع الزماني والمكاني الذي نحن نعرفه، فهو توقف وقتي للزمن، ولكنه لا يلغي عنصر وجود المتوقف.

2 ـ الموت توقف مطلق للزمن

أفلا يلغي الموت عنصر وجود المتوقف. هذا القياس الأخير محتمل وغير قطعي، لعدم إمكان الحكم على قطيعته بالقياس فقط، ولا بالإستقراء حوله لإنتفاء عنصر ملاحظته بذاته، بل بإستقراء النوم، فتظهر حتميته. وبالتالي إمكان قياس المشاهد على الغائب؟ فنقيس على إستقراء ناقص هو غاية ما يمكننا أن نصل إليه، قياساً يرتبط بمفهومٍ إحتمالي ولا يرتبط بقانون حتمي!!.

النوم لا يلغي عنصر وجود المتوقف عن الزمان والمكان فيه.

الموت لا يلغي عنصر وجود المتوقف عن الزمان والمكان.

إذاً الموت نوم، والنوم موت؟!

تلك هي ما يمكن أن تقول بنية العقل الإنساني بقياس الشاهد على

الغائب. لكن في النوم إرتباط بالمادة في تحولاتها الجسدية، بينما في الموت إنفصال عن كل مادة، وتلك ملاحظة عيانية واضحة. فهل نحن مرتبطون بالمادة الجسدية نفسها حين ننام وزمن نستيقظ؟!.

نسارع إلى الجواب بلا.

فالتطور الخلوي ـ الموتابولزم ـ في الجسد يغير من مادة الجسد في كل وقت. فالنوم إرتباط بالمادة في تحولاتها، بينما الموت إنفصال نهائي عنها. وأثناء التحول المادي للجسد أثناء النوم واليقظة أيضاً، هناك لحظات فك إرتباط مع المادة، فإذا طالت حصل الموت، لكنها بتتابعها القصير الأمد لا نشعر بها تماماً كما لا نشعر بإنطفاء الكهرباء في كل تيار متقطع.

في النوم عنصر تشابه مع الموت يحدده الزمن.

وليس لدينا إلا هذا الشاهد كي نقيس عليه غائباً. رغم أن المنطق الذي يرفض السببية يمكن أن يرفض كل هذا الكلام وكل قياس، إذا إعتبر السبب مجرد دلالة غير شرطية ولا ملزمة لحصول المسبب. وقد عبر «ابن تومرت» عن رأي الغزالي ـ وربما بعده ديفد هيوم ـ في موضوع القياس الذي نحن بصدده، بقوله: (الأصل يثبت عنده الحكم، والامارة يثبت عندها الحكم... وبين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والأرض)(*)، مما يؤكد أن القياس المنطقي كله نتيجة بنية العقل الإنساني السببي، وهو ليس واقعياً ولا صحيحاً؟!

فإذا كان الأمر كذلك، فلا شيء يمكن أن يقاس على شيء، والنوم حالة جسدية لا علاقة لها بسواها، وكل الفقه في الأحاديث المروية عن الموت وصلته بالنوم خاطئة أو موضوعة.

وكل ما قالته الدراسات النفسية عن النوم فيها الكثير من الشكوك.

3 ـ النوم والموت في الشرع

قال الله تعالى: ﴿**الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في**

(*) نفس النقد الذي وجهه الغزالي إلى الفكر الأرسطي السببي نقله ابن تومرت إلى الفقه.

منامها﴾ [الزمر: 42]. وفي هذا القول الكريم أبلغ دلالة على صلة الموت بالنوم. وكذلك قوله تعالى: **﴿فأماته الله مائة عام ثم بعثه....﴾** [البقرة: 259].

وكان رسول اللهﷺ (إذا أوى إلى فراشه للنوم قال: باسمك اللهم أحيا وأموت)[1].

ومن الحقائق النفسية أن النوم يفك إرتباط النائم مع كل فكر سببي، لأن النائم يلغي الترابط بين الزمان والمكان!! وهذا أمر شرحه علم النفس، لكن الذي يهمنا منه الآن: أنه يرى أموراً وكأنها تعرض عليه؟ ولا علاقة له بتقرير سياقها، وتلك حقيقة أخرى من حقائق النوم. لا يهمنا كيف فسرتها مدارس علم النفس، بقدر ما يهمنا وجود هذه الظاهرة، لأن كل تفسير مرتبط بالثقافة التي تفسره. لذلك يمكن القول: إن ظاهرة العرض في كل حلم، تدفع إعتقاد الحالم على الأقل أثناء تلقيه لحلمه، إلى الظن بأنه أمام «رؤية» ؟!

وقبل هذا اللغط الكثير حول الحواس الداخلية في الإنسان، والخطأ في تسميتها باللاشعور، لم يكن هناك شك عند الشعوب القديمة بحصول الرؤية؟!.

وقد قال الرسولﷺ: (من رآني في المنام فسيراني في اليقظة، أو لكأنما رآني في اليقظة، لا يتمثل الشيطان بي)[2]. فقولهﷺ سيراني دليل تحقيق رغبة!! وهو أمر تقره مدارس علم النفس المعاصرة. أما قولهﷺ: «لكأنما رآني»، فدليل إمكان حصول الرؤية، والتي قد تكون شيطانية مبلسة أو شريرة، ولكنها في حال «رؤية» الرسولﷺ لا تكون إلا خيرة. وفي «صحيح مسلم» في موضع آخر قال: (جاء إعرابي إلى النبيﷺ فقال: يا رسول الله رأيت في المنام كأن رأسي ضرب، فتدحرج فإشتددت في أثره. فقال رسول اللهﷺ للإعرابي: لا تحدث الناس بتلعب الشيطان بك في منامك. وقال: سمعت النبيﷺ بَعدُ يخطب فقال: (لا يحدثن أحدكم بتلعب الشيطان به في منامه)[3].

---

(1) إبن القيم الجوزي، زاد المعاد، دار الكتاب العربي، بيروت، عام؟، ج 1، ص 39.

(2) مسلم بن الحجاج بن مسلم، صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، عام؟، ج 7، ص 54.

(3) المرجع السابق ص 55.

إن هذا الإعرابي الذي غير الإسلام كل ما في رأسه، لكأنه أطار رأسه فصار يلحق به؟! أو لكأنه خضع لإرادة مبلسة في التلعب بآرائه وبرأسه، وكلا الأمرين وارد؟ فأين القطع في هذا الأمر؟!.

إن القطع هنا يأتي من التوكيد الإسلامي النقلي الخبري، في التشابه بين الموت والنوم. وكأن الله تعالى قد سن لمخلوقاته النوم يلبثون فيه كما ليلبثوا في الموت، .برهاناً عيانياً قاطعاً للدلالة على تجربة مثيلة في الموت، وجعل تعالى حولها تدور كل شكوك العقل؟ فلا أسطع من تجربة الصلة بين النوم والموت، ولا أصعب من برهانها عقلاً؟!.

قال تعالى: **﴿ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة﴾** [الروم: 55]. وقال جل جلاله في موضع آخر: **﴿ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار يتعارفون بينهم﴾** [يونس: 45].

إن التشابه الهام بين الموت والنوم، كما يؤكده الإسلام هو في فك الترابط بين الزمان والمكان في كليهما. فإذا فك ترابطي مع الزمان والمكان وأنا نائم ومع ذلك بقيت، كذلك قياساً سأبقى إذا فك هذا الترابط في موتي؟! وهذا ممكن (ليس باضطراري يمكن أن يكون وليس بمحال)[(1)]. كما قال أرسطو حول القياس؟!.

وهو قياس صحيح بمعزل عن مدلولاته، فيه تنطبق صفة قياس الشاهد على الغائب.

قال إبن سيرين: (اعلم وفقك الله أن مما يحتاج إليه المبتدئ أن يعلم أن جميع ما يرى في المنام على قسمين: فقسم من الله تعالى، وقسم من الشيطان، لقول رسول الله ﷺ: «الرؤيا من الله والحلم من الشيطان». وأن الصالح من ذلك.... هو الذي قدره ﷺ جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، . . . وأن الإحتلام الموجب للغسل مضاف إلى الشيطان)[(2)].

وهكذا ينقلنا ابن سيرين من الرؤية بمعنى أنها تلقٍ من خارج ذات

---

(1) منطق أرسطو، مرجع سابق، جـ 1 ص 224.

(2) محمد بن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، عام 1986، ص 25.

الحالم، إلى الرؤية بمعنى أنها جزء من النبوة، وإن كانت واحداً من ستة وأربعين جزءاً. بمعنى أن الصلة بين كل إنسان وخالقه، ليست صلة نقلية عن طريق الرسالة والشريعة فقط، ولا هي صلة عقلية عن طريق الإستقراء والإستدلال ثم القياس أيضاً، بل صلة ذوقية مباشرة فيها استمرارٌ للنبوة في كل واحد منا، ولكن بقدر جزء من ستة وأربعين جزءاً؟!.

إن الصلة بين الخالق والمخلوق لا تنقطع بانقطاع النبوة بعد الرسولﷺ. وهي ليست مؤجلة إلى اليوم الآخر حيث الحساب فقط، حين يقف كل فرد بين يدي خالقه، بل مستمرة عبر الحلم والرؤيا فيه؟!.

ويؤكد عبد الغني النابلسي هذا الأمر بقوله: (لما كان علم التعبير للرؤيا المنامية من العلوم الرفيعة المقام، وكان الأنبياءﷺ يعدونها من الوحي اليهم في شرائح الأحكام، وقد ذهبت النبوة وبقيت المبشرات في الرؤيا الصالحة، يراها الرجل، أو ترى له في المنام، حسب ما ورد في الحديث عن سيد الأنام)[1] لماذا؟!.

لأن الرؤيا أساس أساسي من أسس إتصال المحدود بالمطلق، فهي أساس كل نبوة، لأنها أساس الصلة بين الخالق والمخلوق فهي لا تتوقف بتوقف النبوة، ويفسر إبن خلدون ذلك بقوله: (فتعطلت الحواس الظاهرة كلها وذلك هو معنى النوم. . . . «والإنسان حين يخلو» . . . . من هذا الحجاب وتجرد عنه. . . . فيعقل كل مدرك. . . . خفت شواغله فلا بد له من إدراك لمحةٍ من عالمه بقدر ما تجرد له. . . فاستعد لقبول ما هنالك من المدارك. . . «لأنه». . . . ما دام في بدنه جسماني لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية)[2].

فإذا كان الأمر كذلك، أي أمر إدراك لمح من العالم المجرد، فإن هذا الإدراك ليس تخيلاً، وقبول ما هناك من مدارك ليس تصوراً ينبع من الذات. بدليل أن الصور والمدارك التي نراها في الحلم نعود ونستعيدها بالتصور والذاكرة، فندفع بها إلى حيز التخيل مرة ثانية، ونستعيدها بالتذكر فنسقط منها وننسى. وهذه

---

(1) عبد الغني النابلسي، معجم تفسير الأحلام، تحقيق معروف زريق، دار الخير، دمشق، 1988، ص 34.

(2) إبن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار البيان، بيروت، عام؟، ص 476.

حين استعادتها حين اليقظة، ليس تماماً تلك التي رأيناها في المنام. يقول إبن خلدون: (ما دام في بدنه جسماني لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية. . . . فإنه ينتزع من الصور المحسوسة صوراً خيالية ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها. . . والخيال واسطة بينهما. . فيراه النائم كأنه محسوس)[1].

إن هذا الجانب الهام من جوانب الحلم الذي أماط «ابن خلدون» عنه اللثام، جانب إستعادة الذاكرة والتخيل لصور الحلم هو أقرب برهان قياسي يؤكد الرؤية التي قررها من سبقه، بناء على النصوص الشرعية، وقد إطلع ابن خلدون على مؤلفاتهم ويذكرهم بقوله: (وكان محمد بن سيرين فيه من أشهر العلماء. . . وألف الكرماني فيه من بعده ثم ألف المتكلمون. . . والمتداول بين أهل المغرب لهذا العهد كتب ابن أبي الطالب القيرواني. . . مثل «الممتع» وغيره وكتاب «الإشارة» للسالمي. وهو عِلمٌ مضيء بنور النبوة)[2].

الرؤيا تستعاد بالتخيل والتصور، فهي لا تُصْنَعُ مِنهما؟! (فيرتقي التجريد من المحسوس إلى المعقول، والخيال واسطة بينهما)[3]. ولما كان ليس كل حلم رؤيا، لأنه لا يمكن للخيال إستعادة كل حلم فيقطع الخيال والتصور الرؤى فتظهر كأضغاث أحلام. وكذلك لأن الإتصال لا يشترط أن يكون برموز لغوية فقط، يأتي الحلم برموز صوتية أو صوراً تختصر الرؤية فيها مراد التبليغ، شراً كان هذا الذي تريد الرؤيا تبليغه أم خيراً؟!.

أما معيار الخير والشر فنسبي عندنا، فإبن سيرين إعتبر الاحتلام الموجب للغسل مضافاً إلى الشيطان. بينما يعتبر إبن خلدون أن أحلام (الأواني تشبه بالنساء لأنهن أوعية. . . «ثم يقول». . . فلا يمكن من ولد أعمى أن يصور له السلطان بالبحر. . . ولا النساء بالأواني . . . . إنما يصور له. . . من جنس مداركه)[4].

إننا إذن نستعيد الحلم كأي حادثة شعورية أو تحت شعورية حصلت معنا. فهل هذه الإستعادة تطفيح للاشعور كما تسميها مدارس علم النفس

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(2) المرجع السابق، ص 478.
(3) المرجع السابق، ص 476.
(4) المرجع السابق، ص 477.

المعاصر، تطفيح لحاستنا الداخلية حسب «كانط»؟!.

إن بين مفهوم أن يكون لدينا حاسة داخلية، إزاء الحواس الخارجية كحامل لها، وبين عبارة اللاشعور الغامضة ـ النافية دون تحديد ـ فرقاً جوهرياً في فهم الذات الإنسانية، وصلتها لا بالسلوك فقط مع العالم الخارجي، بل صلتها بالكون والمطلق؟!.

لذلك لا بد من إبراز رأي علم النفس بالنوم وما فيه من أحلام؟!.

4 ـ النوم والحلم في علم النفس:

إن حدود اليقين العلمي حول دراسة ظاهرة النوم، مرتبطة بكل المنهج الطاغي على كل العلوم حين إستخدام: إستقراءاتها وقياساتها وإستدلالاتها في حدود الظواهر فقط. فالعلم حين يستخدم منهجه المنطقي في دراسة ظاهرة النوم، لا يستطيع أن يتساءل سؤالاً فلسفياً، كالذي قمنا به، حول صلة النوم بالموت مثلاً.

إن علم النفس يحصر نفسه بالتساؤل عن ظاهريات ـ تبديات ـ النوم ومدى صلة ذلك بسلوك النائم فقط. فعلم النفس علم دراسة السلوك الإنساني، ولا مجال له في التساؤل حول مصير الإنسان أو أي سؤال فلسفي آخر.

وبحصر معنى النوم في معناه النفسي، نجد أنفسنا أمام ملاحظات هامة. وأحياناً أمام إستقراءات قد تخصب إلى حد بعيد مفاهيمنا حول معنى النوم، وصلته بالموت إن شئنا؟!.

إن تغير مجال وحقل الخبرة بين اليقظة والنوم، هو الذي استدعى علم النفس لدراسة هذه الظاهرة. فنحن نقضي ثلث حياتنا نياماً مما سيكون له أثر حتمي على سلوكنا الذي هو مجال إهتمام علم النفس.

لذلك درس هذا العلم مراحل النوم، بتسجيل موجات «ألفا» و«دلتا» الدماغية أثناء النوم. حيث في النوم تخف هاتان الموجتان الدماغيتان.

وقسم العلماء بناء على ذلك النوم إلى أربعة مراحل، تشكل المرحلة الرابعة منها قمة الإنخفاض في الموجات الدماغية، والتي يعقبها مباشرة إرتفاع مفاجئ وإلا مات الإنسان؟! ثم يعود الإنخفاض ثانية، وتتكرر هذه العملية

أربع مرات خلال معدل ثماني ساعات النوم الليلي العادي. دون أن لا يعني هذا أن هناك حالات مرضية أو توترية تخل بهذه القاعدة. ولكن هذه القاعدة تنطبق على الحالات السوية إحصائياً.

أربعة إنخفاضات للموجات تحصل في أربع مرات كل ليلة، إذا لم يخرج الإنسان منها فإنه ببساطة سيموت؟!.

وتتباعد المدد الزمنية بين هذه المراحل الأربع عند الأطفال وكبار السن والمرضى. ولا تحصل الأحلام إلا بعد الموجة أو المرحلة الثانية. والأحلام التي نتذكرها عادة، تحصل في الساعتين الأخيرتين قبل اليقظة في الموجة أو المرحلة الرابعة، وأحياناً الثالثة. وحتى هذه ينساها معظم الناس فور اليقظة، لأن هذه العودة إلى اليقظة تستدعي حقل خبرة آخر له إلزاماته التي لا يفرضها حقل خبرة الحلم. فيستأثر ما خطط الإنسان عمله به في اليوم السابق ليومه، بجل إهتمامه فور يقظته، فينسى أحلامه فوراً!!.

فإذا كان تذكر الحلم لا يشبه تذكر الخيال الذي نتخيله، بل هو إستدعاء لحادثة حصلت في الليل، فإن بعض العلماء إستطاعوا أن يصنعوا أحلاماً صناعية: بعرض صور عديمة المعنى على مسترخٍ وطلبوا منه أن يصنع منها قصة مفيدة.

وهذا ما فعله «Wilse Webb» ليثبت أن الحلم مجرد صور يطلقها الدماغ في حال إسترخاء قشرته «Cortex». فهي ليست معطى خارجياً ولا ظاهرة نفسية قابلة للتفسير، بل عملية «بيوموتوبولزم» بحتة شأنها شأن الهضم في المعدة. لأن أحلام الرجال تختلف عن أحلام النساء اللواتي نادراً ما تظهر عندهن أحلامٌ عدوانية أو إغتصابية، مما يعني أن للحلم علاقة بالجنس وبالسلالة وبالعضوية فقط[1]؟ كذلك تتسم أحلام الأطفال بصور متقطعة «Snapshots» دون قصة أو فحوى، وعندما يبلغ الطفل الثامنة يصبح حلمه كناية عن فيلم سينمائي، نظراً لتأثره بالسينما والفيديو.

فالحلم يخرج من العضوية، من الذات ولا صلة له بما يفد إليها، إلا ما تتعلمه وتتأثر وتؤثر به الثقافة؟!.

---

(1) Plutchik R., Emotion: A Psychoevolutionary synthesis, N.Y. Harper and Row 1980.

فإذا سألنا هنا لماذا ينام الإنسان إذاً، جاء الجواب من أجل إفساح المجال للغدد الصم كي تفرز «فورموناتها» و«هورموناتها». إذ لا تسمح الغدد الأخرى المجال لها إلا في حال الإسترخاء الشديد، حيث تتوقف الغدد الهضمية أو تكاد والمعوية واللعابية الغدد غير الصم. . . الخ في النوم؟ فتأخذ الغدد الصم فرصتها للعمل؟! فهل الغدد الصم هي التي تفرض النوم إذا قلّت نسبة إفرازاتها في الدم؟!.

إن علم تشريح الأعضاء لم يستطع لا هو ولا علم الطب الإجابة، على هذا السؤال. ذلك أن عمل العضوية «Biological» وعمل النفس «Psychological»، رغم كل البحوث العميقة حولها ليست كافية لإيضاح النوم، لتداخل العضوي والنفسي فيه. إلا أن الشيء المؤكد هو أن الحيوانات المخبرية التي حرمت من النوم ماتت نتيجة ذلك؟! مما يعني أن للنوم وظيفة ترميمية للعضوية، وتحصينية للنفس؟! بدليل أن بعض الناس يستمتعون بالإسترخاء قبل النوم، وآخرين يكون النوم بالنسبة لهم عملاً شاقاً جداً. وفترة ما قبل الإستغراق تحدد للطبيب النفسي تلك الصفة التحصينية للنوم.

إن كل واحد منا يستطيع أن يتبع تكتيكاً بسيطاً ليعرف مدى قوة خبرته التحصينية النفسية في مرحلة ما قبل النوم وبعده. وذلك بأن يستلقي على جانبه الأيمن ويمد يده ـ ممدودة ـ إلى فخذه، وحين سقوط يده أمامه أو خلفه سينتبه، وما عليه إلا تسجيل الأفكار التي راودته في هذه الفترة، فترة ما قبل الإستغراق والنوم.

وكذلك على كل منا أن يسجل فور يقظته، كل أحلامه التي مرت به، قبل أن يفكر بأي شيء آخر.

وحصيلة هذه التسجيلات ـ يستحسن أن تكون على مسجل صغير ـ مدة شهر من الزمان تظهر له: حاجاته، ومخاوفه، ورغباته، وإهتماماته. على أن يحسن قراءة رموز حلمه، من منطلق أن لكل شخص لغته الرمزية الخاصة: فرؤية «أفعى» في بلد تسميها «حية» ترمز إلى الحياة، ورؤية طائر لعامل بمطار لا تعني إلا الطيارة. . . وهكذا لكل مكان ولكل مهنة، ولكل لهجة عامية رموزها، وكذلك لكل شخص رموزه الخاصة. على أن يدرك «المحلل» أن الرمز هنا هو إختصار لجمل طويلة، لا يستطيع الدماغ تحليلها وتجريدها وهو

في حالة الإسترخاء في النوم. لذلك تختصر الجمل برموزها فقط.

على أن نعرف أن للنفس أمراضاً تظهر في النوم حيث يحاول الإنسان بالنوم تحصين نفسه منها، فتبدو أمراضاً للنوم وهي تحديداً:

1 ـ الأرق «Insomnia»، وهو في عدم القدرة على النوم سريعاً أو هو النوم المتقطع.

2 ـ توقف النَفَسْ «Sleep Apnea» ويصل أحياناً إلى ستين ثانية.

3 ـ النوم الفجائي «Narcolepsy» حيث ينام الإنسان أثناء النهار فجأة ودون سابق إنذار لمدة قصيرة، ولا يقدر السيطرة على عضلاته فجأة.

4 ـ المشي أثناء النوم «Somnambulism» وهو عند الأطفال شائع.

5 ـ عدم ضبط المبولة أثناء النوم «Nocturnal enuresis»، وهو شائع عند الأطفال والشيوخ ويصاحب عادة بحلم تبول.

6 ـ الكوابيس «Parvor nocturns» والتي يستمر النائم بعد حلمه بها بالنوم، وغالباً ما ينساها صباحاً، إذا كان طفلاً، أو شيخاً ضعيف الذاكرة.

هذا ويقال: إن كثيراً من الناس لا ترى في الحلم ألواناً، إلا أن هذا الأمر غير عام. كذلك كل من يحلم يصاب بشلل عضلي مؤقت. وأقل لمسة لمن يقع تحت «كابوس» وهو نائم، قد تعيد مباشرة للعضلات حركيتها فيؤذي النائم من أوقظه، لذلك إذا لاحظت أحداً يحرك جفنيه بسرعة ويطلق أصواتاً مختنقة وهو نائم!! إمسكه بقوة لتوقظه حتى لا تستعيد عضلاته المشلولة حركيتها فجأة، فتؤذيه أو تؤذي من يوقظه؟! أما من يتكلم أثناء النوم، ففي بعض الأحيان يمكن إجراء حوار معه دون أن يصحو، وفائدة مثل هذا الحوار كبيرة في كشف الدوافع المخفية لديه وإخراجها ـ وتطفيحها ـ من حواسه الداخلية إلى حواسه الخارجية. وسبب الحديث أثناء النوم، أن صاحبه لا تصاب عضلات حلقه ووجهه بالشلل النومي الوقتي.

إن الإيحاء «Hypnosis» هو الوسيلة أو التقنية المستعملة لتحقيق نوم لا تشل فيه عضلات الوجه والفم. فإذا عرفنا أن النوم يضخم العواطف إذ قد يبكي الإنسان في حلمه لأسباب لا تبكيه في يقظته. وأن النوم يفقد الإنسان هويته ـ فكثير منا حين يكون في الحلم يكون «مشاهداً» خارجياً لحدث يحدث

معه هو ـ أدركنا مدى «إمعية» النائم وسهولة إنقياده في الإيحاء الذي ترجم خطأ إلى اللغة العربية «بالتنويم المغناطيسي» وليس فيه أي مغنطة؟!.

إن الإيحاء هو تهدئة الفعاليات الذهنية بتشتيت الإنتباه، ثم تركيزه على حركة بندول أو صوت ساعة حائط مثلاً، لإيقاف سيالة الفكر ثم توجهها بنوم شبه مفتعل. ويركز من يقوم بالإيحاء على من ينيمه حديثه حول الراحة والنوم، وثقل الجفون حين يبدأ بالتنويم، شرط أن يكون حائزاً على ثقة من ينومه. وهكذا يصبح من يتعاون على إيقاظ سيالة فكره أسير أي فكرة يطرحها المنوم. إلا أن 10% إلى 20% من الناس فقط قابلون للإيحاء وبالتالي للنوم العميق، وغالباً ما تكون الشخصيات «الهستيرية» أكثر استجابة للإيحاء.

إن الإيحاء ليس تنويماً مغناطيسياً، ولا هو عمل سحري، بل هو مجرد طلب إيقاف سيالة الفكر، يمكن أن يمارسه الإنسان على نفسه حال القلق والأرق قبل النوم.

هذا هو كل ما يستطيع علم النفس أن يقوله عن النوم والأحلام، في مدى إرتباطها بالسلوك الإنساني، المجال الوحيد لدراسة النفس الإنسانية دراسة موضوعية أي ظاهرياتية. ولأن علم النفس كعلم لا يمكنه إلا أن يكون «ظاهرياتياً» لذلك لم يستطع أمثال «Webb» من علماء النفس أن يذهبوا بعيداً في تأكيد أن أحلامهم الصناعية التي صنعوها، هي نفس الحلم الطبيعي؟! كما لم يستطع لا الطب ولا علم النفس الإجابة عن سبب النوم، إلا بدراسات تخمينية حول دور الغدد الصم التي يجب أن يعزي لها «البيولوجيون» الكثير من الظواهر العضوية والنفسية التي يعجزون عن تفسيرها؟!.

إلا أن الحقيقة العلمية العيانية هي في الصفة الترميمية والتحصينية للنوم والأحلام. وفي واقع أن الإستغراق في النوم، في إنخفاض الموجات الثالثة أو الرابعة للدماغ، أو في Narcolepsy الإستغراقي إذا اشتد أدى إلى الموت. وهنا يقترب الموت من النوم في العلم إقترابهما من بعض في الدين والفلسفة.

مما يؤكد أن مستويات المعرفة الإنسانية تقرر وتجمع أن الموت والنوم حالتان متقاربتان؟! وفي كليهما تجريد: الأول من الجسد، والثاني بالرموز. إنهما بعبارة علمية معاصرة يشتركان بلمح من عالم آخر، هو قطعاً غير عالم اليقظة الذي نعيش فيه، حتى ولو كان هذا العالم لمنكري البعث والخلود في

الموت. عالم اللاتشيؤ؟! فغاية ما يمكننا قوله بالنسبة للنوم: أن كشف أسراره قد لا تكشف سر الموت ولكن لمح التشابه بينهما قائمة.

وهذه حقيقة يجب أن لا تغيب عن أي بال؟!.

إن نظريات علم النفس المختلفة باختلاف مذاهبها، والمتعارضة بقدر تعارض هذه المذاهب، لا تفيدنا هنا في سياق بحثنا هذا. بقدر ما أفادنا الرأي العلمي الذي يجمع كل علماء النفس عليه حول النوم، والذي استعرضناه في هذه الصفحات القليلة السابقة. وخرجنا منه بلمح التشابه بين النوم والموت. لذلك لم نتعرض لمدارس علم النفس كمدرسة التحليل النفسي، أو مدرسة علم النفس التحليلي، أو مدرسة الجشطلت أو البنيوية النفسية. بل ركزنا فقط على القواسم المشتركة في المسلمات الأساسية بينهم، والتي يُقِرّها كل من إشتغل بعلم النفس، بغض النظر عن مدرسته. وأهمها الإقرار بلمح التشابه بين النوم والموت.

وتماماً مثلما فعل أمثال «Webb» بالتحليم الصناعي، رصد الأطباء الذين أشرفوا على الكثير من حالات الموت الطارئ، أخبار الرؤى التي عرضها لهم من مر بتجربة الموت، ثم عاد إلى الحياة بعد ذلك؟! من الذين لم يصابوا بأي عطل دماغي بسبب إنقطاع التروية الدموية لدماغهم، وقت توقف نبضهم وموجات أدمغتهم.

5 ـ بين النوم والموت:

إن الحقيقة العلمية القائلة بالتشابة بين النوم والموت، شغلت فكر المشتغلين بالطب وعلم النفس في الآونة الأخيرة. مما دفع الكثير من المستشفيات الغربية إلى الإستعانة بمنهج الإحصاء في ذكر تقارير ممن أعلن موتهم «إكلينيكاً» إلى حد كتابة شهادات بوفاتهم ثم عادوا إلى الحياة بسبب غامض؟؟ لرسم نقاط التشابه في رواياتهم لرفع هذه التجربة الشخصية إلى حيز القناعة العامة الموضوعية. فإذا كان الحلم دوماً في النوم يتسم بسمة الحدث الشخصي، فإن التطابق بين حلمي شخصين تحت تأثير نفس الواقعة سواء كانا تحت تأثير عقار، أو ظروف إجتماعية متشابهة أمر محال؟!.

ومن هذا المنطلق الإستدلالي برفع الاحتمال، وجد الأطباء وعلماء النفس الذين شهدوا شهادات من تعرض للموت الوقتي، إذا صح التعبير، أنهم يتعرضون لما يشبه الحلم الواحد؟!.

وقد جمع «Raymond Moody» هذه الرؤى(*) أو الأحلام المتشابهة، لمن تعرضوا لتجربة الموت القصير هذه في كتابه «الحياة ما بعد الحياة».

إن عبارة الموت القصير الأمد: تعني أولئك الذين اعتبروا موتى من الناحية الطبية، بتوسع حدقاتهم وتوقف نبضهم وموجات دماغهم، لا أولئك الذين يدخلون «بالكوما» أو الغيبوبة فقط، ثم عاد قلبهم إلى الخفقان، وعادت موجات دماغهم، وإستجابت أحداقهم للنور؟! بعد فترة قد تصل بأحدهم إلى عدة ساعات، مروا خلالها بما يشبه الحلم، والذي يميزه عن الأحلام أنه مشترك واحد لكل من مر بهذه التجربة؟! ويتميز حلم الموت قصير الأمد، إذا صح التعبير بالأمور التالية:

1 ـ سماعهم وإحساسهم بأن الطبيب يعلن عن وفاتهم.

2 ـ رؤية من يمر بهذ التجربة لجسده مسجى وهو من خارج جسده، ومراقبته للأطباء وهم يحاولون إعادته للحياة، بالصدمات الكهربية أو سواها!!.

3 ـ رؤية أقاربه وأصدقائه من الموتى، ورؤية كائنات نورانية رحيمة ومحبة.

4 ـ مرور كل خبراته السابقة بسرعة مذهلة أمامه بها يستعرض صلاحه وأخطاءه فيها. والشعور بالمعرفة المطلقة حول الحاضر والماضي والمستقبل، التي تتلاشى فور عودتهم إلى الحياة، كشعور صوفي لا يمكن التعبير عنه بعد ذلك (كنت أشعر بأن كل ما أريد معرفته يمكن أن يعرف في الحال)[1].

5 ـ رؤية نور جميل ومريح (ملاك النور) يشده إلى نفق إذا دخل إلى نهايته لن يستطيع العودة منه. وترديد جملة «مدينة النور».

(*) لا أقصد الرؤيا هنا بل المشاهدة الشبيهة بالحلم، والمكررة عند كل من خبر تجربة الموت القصير الأمد.

(1) ريمون مودي، الحياة بعد هذه الحياة، تعريب عبد النور شركس، دار قتيبة، عام 1984، ص 33.

6 ـ المرور بأرواح ضالة تعيسة تحاول الإتصال مع الأحياء[1].

والواقع أن الذين تطول مدة عودتهم تتعرض أدمغتهم للتلف بسبب توقف الدورة الدموية، وإنقطاع الأكسجة عن خلايا الدماغ، ولكن «د. هربرت لارشر» أكد في إحدى محاضراته عام 1967 أن هناك من إستطاعوا أن يعودوا إلى الحياة، دون تلف دماغي بعد موت سريري امتد ثلاث أو أربع ساعات[2]؟! ولكن هذه حالات نادرة جداً.

وسواء طالت إلى أربع ساعات، أو قصرت إلى دقائق، حالة الموت قصير الأمد هذه، فإن ما يهمنا منها طبيعة الحلم المشترك أو ما يشبه الحلم المشترك «الرؤى» التي أمكن تحديدها بصورة عامة، في النقاط الستة السابقة، والتي أجمع على قولها من مر بتجربة الموت قصير الأمد، إذا بقي عقله سليماً بعد هذه التجربة، ولم يتعرض لتلف دماغي؟؟!.

وهذا لا يعني أن هذه النقاط الستة ستذكر بحذافيرها ولكن بإطارها العام حسب ظروف الموت. فقد يضاف عليها، ولكن لا ينقص منها. بل يعدل فيها أحياناً فنفق النور قد يكون جذاباً قريباً وقد لا يكون كذلك، لكنه موجود هناك... الخ.

(وفي اللحظات التي تقترب فيها النهاية، ها هي ذي كل الأقنعة تسقط حتماً. وتبدو للفرد فجأة كل أفعاله وحركاته وكذلك أفكاره معروضة)[3].

وكثير منهم كانوا يتمنون في لحظة معينة من تجربتهم عدم الرجوع. دون أن يحبذوا بعد أن عادوا قتل أنفسهم كي يمروا بهذه التجربة مرة ثانية. (وقال رجل آخر: شعرت أن شيئين محرمان علي بالتساوي: قتل نفسي أو قتل أحد)[4]. ذلك أن الشعور بالمعرفة المطلقة تجعل من مر بهذه التجربة يتأكد من خطأ العودة إلى العالم الآخر بعمل من تخلى عن واجبه في الانتحار. والأمر هنا يختلف لدى من يتعرضون للخطر دون أن يكون لديهم الرغبة في قتل أنفسهم، بإرادتهم مباشرة، فهذا ليس إنتحاراً بل تسليم بإرادة القدر؟!.

والواقع أن التقدم السريع في الوسائل التقنية المستعملة في الإنعاش اليوم

---

(1) المرجع السابق، من ص 7 ـ 40.

(2) المرجع السابق، ص 9.

(3) المرجع السابق، ص 48.

(4) المرجع السابق، ص 55.

في المستشفيات، تزيد أكثر فأكثر تكرار حدوث هذه الظاهرة[1]. وقد رافقها في الغرب موظفون لرصدها، وإستجواب من مر بها. مما أكد النقاط الستة السابقة «كرؤية» تتكرر بشكل أو آخر، بشكل إحصائي، لدى كل من مر بتلك التجربة. وهذه «الرؤية» لا يمكنها أن تكون حلماً لما في الحلم ـ كل حلم ـ من صفات وأحداث ذاتية، يمكن أن يستخرج علم النفس منها ـ أي من الحلم ـ قوانين، لكنه لا يستطيع إستخراج نقاط تطابق في الرؤى؟!.

إن تقدم تقنية الإنعاش وسجلات الدراسات الإحصائية، وتقنية الإستبيان في علم النفس، في عملها المتعاون في مشافي الغرب، ساعد على كشف رؤى الموت قصير الأمد. والذي كان الغزالي يعتبره أخا الموت بقوله: (بحر علم الرؤيا الذي لا تنحصر عجائبه، وكيف لا، وهو أخو الموت)[2].

وقد جاء في القرآن الكريم: **﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾** [ق: 22]. لذلك قال الغزالي: (فأعلم العلماء وأحكم الحكماء ينكشف له عقيب الموت من العجائب والآيات ما لم يخطر قط بباله، ولا إختلج به ضميره)[3]. ولذلك يرجع الغزالي إلى حيث بدأنا في هذا البحث إلى (المنامات الكاشفة لأحوال الموتى... إذ ذهبت النبوة وبقيت المبشرات وليس ذلك إلا المنامات)[4]. وبسبب رجوع الغزالي إلى «الرؤى» هنا عدم توفر تقنية الإنعاش في عصره، والتي ساعدت على تسجيل سجلات حول الموت قصير الأمد. لذلك يقول الغزالي:

ولا تكتب بخطك غير شيء — يسرك في القيامة أن تراه[5]

ويؤكد أن: (في خلق الآدمي مع كثرة عجائبه، وإختلاف تركيب أعضائه أعاجيب تزيد عن الأعاجيب في بعثه وإعادته)[6]. والواقع أنك لو (لم تكن قد شاهدت عجائب الدنيا، ثم عرضت عليك قبل المشاهدة، لكنت أشد إنكاراً لها)[7].

---

(1) المرجع السابق، ص 83.
(2) أبو حامد الغزالي، كتاب ذكر الموت من إحياء علوم الدين، دار إقرأ، بيروت عام 1986، ص 187.
(3) المرجع السابق، ص 188.
(4) المرجع السابق، ص 189.
(5) المرجع السابق، ص 198.
(6) المرجع السابق، ص 207.
(7) المرجع السابق، ص 213.

وبتقدم المعرفة الإنسانية تزداد عجائب الدنيا وخفايا الحياة مساحة، كلما زاد التقدم في الكشف عن جانب منها، فنحن نعيش في عالم من الفكر والأفكار لا حدود لها، رغم كل هذا السجن الوقتي الذي نحن فيه بهذا الجسد في عالم الزمان والمكان المحدد. لذلك يقول «مونرو»: (الفكر هو معين لا ينضب للوجود. . . . وحسبما تفكر تكون عليه)[1]. وحتى في عالمنا الثاني الذي نعيشه الآن، أي عالم الحلم في النوم، تتحكم بنا نوعية أفكارنا بشكل تحت حسي، عبر عمل حواسنا الداخلية. وكل أفكارنا الواعية واللاواعية تنحل إلى عوالم قائمة بحد ذاتها من الخير والشر، أي من المعرفة والجهل. وكلما زادت مساحة جهلنا، زادت مساحة إعجابنا وغرورنا، وبالتالي شرورنا؟! وما حياتنا ضمن عالمي اليقظة والنوم إلا دليل حدسي، على إمكان وجود عوالم أخرى، عبر عنها كولن ولسن بقوله: إن (مفهوم الإهتزاز الموجي الذي يفترض وجود عدد لا نهائي من العوالم كلها تعمل بترددات مختلفة أحدها هو هذا العالم الفيزيائي)[2].

إن الصفة الأساسية لعالم النوم، وكل عالم الخيال، مثل الصفة الأساسية لعوالم الموت، كما سبق وقررناها، صفة أنها عوالم لا زمانية؟! (إننا قانعون بالعالم الفيزيائي المحض الذي فيه يموت الناس أشبه بالحيوانات. . . . ولكن نصف وجودنا في عالم آخر، عالم الفكر)[3].

هذا الفكر من ذاك العقل المتجلي في كل شيء قياساً هو منه وإليه. وإذا كان فكرنا اليومي بسبب تورطه في أمور عالم اليقظة الكثيرة عاجزاً بسبب إنشغاله هذا، عن التلاقي الصحيح مع فكرنا في عالم النوم، فإن هذا لا يعني أن فك الإرتباط مع المشاغل اليومية، لا يوصل إلى صوفية تأملية واصلة بين عالمين، يمكنها أن تدفع بالرؤية إلى حيز الرؤى. وأقلها الرؤى المستقبلية، التي دفعت رجلاً مثل «نوسترا داموس» إلى التنبؤ بالثورة الفرنسية، وبمن سيكشف قبره ويموت فوقه إبانها، وبنابليون الرجل الذي سيحكم أوروبا من خلال فرنسا كإمبراطور لا يحمل إسماً فرنسياً وبهتلر الذي سماه «هسلر» الذي

---

(1) كولن ولسن، خفايا الحياة، ترجمة مجاهد، مجاهد منشورات دار الآداب بيروت، عام؟، ص 174.

(2) المرجع السابق، ص 175.

(3) المرجع السابق، ص 176.

سيلهب العالم بحرب عالمية. والذي تنبأ بغزو القمر والفضاء، وبالغواصات ومعظم المخترعات الحديثة التي سوف تستخدم بالسلم والحرب. وأخيراً وآخراً (بنزول الملك الأعظم للشر Antichrist من السماء في يوليو «تموز» 1999 م)[1]. وغداً ليس ببعيد؟!.

هذه الرؤى المستقبلية ظهرت وتظهر بكل عنفها لكل من إختبر مرحلة الموت الوقتي. وكل الدلائل العلمية تؤكد أن الفاصل بين هذه المرحلة ومرحلة النوم الرابعة خط رفيع وواهٍ، هو الفاصل بين العودة إلى الحياة من المنام، والنوم الأزلي؟!.

6 ـ عالم الرؤيا وعالم الموت قصير الأمد «الخروج من الذات»:

إن العوالم الثلاثة التي تحدثنا عنها حتى الآن، وهي عالم اليقظة، وعالم النوم ـ الحلم والرؤيا ـ وعالم الموت قصير الأمد. هي عوالم مختلفة تعيش بشكل متوازٍ في هذا العالم. وقد أكد «لثبردج»: أن (الشيء الموجود هنا يوجد هناك أيضاً)[2]. وما ارتباط عقلنا الفردي بالسببية والغائية، شأنه شأن أي موجود آخر في هذا الوجود، إلا دلالة على إرتباط عقلنا بالعقل الكلي المتجلي في كل شيء في هذا الوجود!!.

ولكن عقلنا الفردي شأنه شأن أي جهاز إستكشاف يصنعه، موجه نحو الظواهر الطبيعية، فهو لا يستطيع إستكشاف نفسه. وهو إذا أراد إستكشاف عقول الآخرين ليخضع كشفه إلى القياس المنطقي، يظل في حدود الظواهر شأن كل الدراسات النفسية. أو في حدود الجمل الإخبارية شأن كل التصوف، وذكر خوارق العادات والأسباب؟!.

والسبب وظيفة عقلنا المرتبطة به كجهاز إستكشاف لكل ما يمكن أن يعيه فقط. ولعل الطريقة الوحيدة لوعي وجودنا الحق، هي في تحويل العقل من أداة للتلاؤم تكشف لنا قوانين الطبيعة، إلى جعله جزءاً من هذه القوانين في فترات تراخيه وتوقفه. ولعل ارتباط عقلنا الواعي بالوعي الغريزي النائم، أو حتى الميت لفترة قصيرة، هو الطريق الوحيد لوعي ذاته، وذلك بتقديم

(1) المرجع السابق، ص 181.
(2) المرجع السابق، ص 66.

ذكريات هذه التجارب إليه وشحذه على فهمها ومعقلتها؟!.

تلك هي ومضات البصيرة التي تقدم للعقل الواعي ما هو مجهول له مما لم يصنع هو أصلاً للتوجه نحوه. إن العالم اللازماني القائم وراء هذا العالم الذي نعيش فيه كل يوم، مرتبط لا بالعقل بل بتلك المستويات الأعمق للبصيرة، والتي تشكلها الرؤى أو تجارب الخروج من الذات - في الموت قصير الأمد - لقد شعر «روبرت مونرو»: (وهو مستلق على أريكة في غرفة الجلوس فجأة كما لو مسه شعاع من نور دافئ.... إنتابه شعور غريب بأنه قادر على أن يدفع سبابته في السجادة، ثم في الأرض... وعندما فتح عينيه وجد أنه يطفو بالقرب من السقف... وبهذه يئس فانحدر نحو جسمه وغاص فيه)[1].

هذا الخروج من الجسد الوقتي والذي سميناه بالموت قصير الأمد تجربة لها ما بعدها من المراحل الستة التي سبق وتحدثنا عنها. والحاجز بين العالم الفيزيائي، وعالم هذه الرؤى يشبه تماماً الحاجز بين الحلم واليقظة. حيث تسدل على الحلم فور اليقظة الكثير من ستائر النسيان لإختلاف قوانين العالمين.

فصعب على العقل البشري المصنوع لدراسة الأشياء، تقديم ذاته إليه كشيء. وبعبارة أخرى معاصرة: لا توجد لديه برمجة مسبقة لدراسة ما هو مبرمج عليه، لدراسة برنامجه الخاص.

لذلك تظل هذه الأحداث خاضعة لعملية إستدعاء من الذاكرة، فتخضع بالتالي لكل أنواع التخيلات والتصورات.

وبمجرد أن يدخل عنصر الخيال والتصور في أي بحث عقلاني وموضوعي، يفقد هذا البحث صفة الموضوعية أمام العقل.

لكن الثوابت التي سبق وذكرناها، سواء في النوم وأمراضه اللامفسرة، أو بتجارب الموت القصيرة الأمد، وإمكانات الخروج من الذات التي تحدث عنها أمثال «ولسن»، تضع العقل أمام ظواهر، وحتى قوانين بحاجة إلى مزيد

(1) المرجع السابق، ص 173.

من التفسير. لذلك يمكن طرح الأسئلة الموضوعية التالية على العقل الواعي:

أ ـ هل تجربة الخروج من الذات هي المرحلة الأولى من مراحل الموت القصير، الستة؟!

ب ـ هل الرؤيا نوع من الخروج من الذات؟!

جـ ـ هل يمكن أن تدرس هذه الظواهر دون أن يكون الدارس قد تعرض لها. أي من خلال الجمل الإخبارية المنطقية فقط؟!.

د ـ كما ساعد تقدم وسائل الإنعاش على رصد ظواهر الموت القصير الأمد، وتحديد مراحله الستة، هل يمكن أن يساعد تقدم الدراسات الخلوية الطبي في إنعاش الخلايا الميتة، على إستعادة الحياة لميتة طويلة الأمد؟ فكشف سر حياة الخلية الحية، هل له علاقة بكشف سر بنية الخلايا الحية، التي تشكل الكل العضوي الحيواني والإنساني؟! فملايين الخلايا الحية تظل حية بعد موت صاحبها؟! فما صلة هذا الكل بالجزء؟!.

هـ ـ هناك جسم أثيري يفارق بالموت قصير الأمد، وبتجارب الخروج من الذات، وقد يمر بمرحلة أو بأكثر من المراحل الستة السابق ذكرها، والخلايا العضوية الحية والميتة تنتظر عودته!!! كيف يمكن إعتبارها وهي في حال الإنتظار هذا؟! وهل يحصل مثل هذا الأمر في الرؤيا وحين حالة ـ المرحلة الثانية ـ «Sleep Apnea»؟!.

و ـ هل الرؤيا مرتبطة بالحالة المرضية التي سميناها بالثانية، وهي «Sleep Apena». ولربما إستطاع علم النفس الإجابة عن هذا السؤال في مختبراته، لو توجه نحوه؟!.

إن ما عرف عن المتصوفة بالرؤية والمشاهدة، كان كناية عن إجهاد النفس بالرياضات الصوفية الشاقة، لتحقيق ما يشبه لحظة الخروج من الذات، التي تحدثنا عنها لكي يشاهد الصوفي (الأشياء بعين العبر ويشاهدونها بأعين الفكر... والمشاهدة تقتضي حال اليقين... واليقين هو المكاشفة... اليقين إرتفاع الشك.... اليقين المشاهدة.... واليقين أصل جميع الأحوال)[1].

(1) أبو نصر السراج، اللمع في التصوف، مرجع سابق، م، ص 68 ـ 71.

هذا اليقين يظل ذاتياً، ما لم يقعد بقواعد، كتلك التي حاولناها في هذا البحث حول ـ النوم ـ وخلصنا على الأقل إلى خطل تجاهلها، والشك المطلق بإمكان حصولها، كلما وضعت شروط إمكان هذا الحصول؟!.

وأخيراً، يمكننا أن نقدر الحقائق التالية: وهي أننا نخرج من ذاتنا، دائماً بالتأمل والنوم، ونعود إلى لحظات الخروج هذه لنستدعيها بالتخيل والتصور والتذكر. فإذا اشتد هذا الخروج حصلت رؤيا النوم ورؤى اليقظة ـ التي تحدث عنها أمثال «مونرو» ـ . وإذا إشتد الخروج أكثر حصل الموت قصير الأمد. الذي درسنا صلاته مع النوم بمناهج القياس ومناهج علم النفس، وخلصنا إلى تقعيد بعض ظواهره المكررة؟!.

وإذا كنا لا نعرف عن مرحلة الموت طويل الأمد، مرحلة النوم الأزلي شيئاً الآن، فإننا حتماً سوف نعرف في المستقبل، معرفة نأمل أن توضع أمام العقل كي يستعد لها. لا أن تظل في حيز الذوق الشخصي، وبالتالي المفاجآت التي قد لا يكون مرغوباً بها، لكل من يتنكر للدين والأخلاق. لأنه لا أسوأ من مكان دني مع الأزل.

فهناك مع النوم الطويل الأمد، مكاننا الأزلي. فهل أعددنا لتلك المرحلة اللازمانية، ما طلبت منا الأخلاق في ضمير كل واحد منا، وما وجهنا الدين لنفعل؟! إننا إن لم نفعل، فعسى أن يذكرنا النوم في كل ليلة بقصر مقامنا هنا فنتعظ!!! ومن يتعظ حتماً سيبتهج؟!

الفصل الثالث

مزيد من إيضاح النوم

حيث يقوم الجسد بتسليم الوعي إلى عالم اللازمان واللامكان، بانتزاع النفس من هذين العالمين اللذين تحكمهما اليقظة.

ونحن إذ نقضي ما يزيد عن ثلث حياتنا نياماً، لا زال الطب عاجزاً عن إخبارنا، لماذا نحتاج إلى النوم. رغم كل الوصف الدقيق لحالات النوم ومراحله الأربع في كل ليلة؟!.

وكل ما إستطاع أن يقوله علم النفس عن النوم أنه: عود إلى العالم

الداخلي للوعي بالحلم، حيث تكون كل العضلات بحال شلل تام ثم تتحرك بين نوسانات المراحل الأربع للنوم كل ليلة.

هل النوم هو عودة إلى العالم الداخلي للإنسان، لتقليب قطعة الثلج التي هي النفس الإنسانية كلها، تدريباً لها قبل أن تقلبها التيارات الخارجية أو الرغبات الداخلية الشديدة؟!.

أم هو عود إلى عالم اللازمان واللامكان، ومحاولة تخلص من ضغط الوعي على الذات، المُجْهِدَ للنفس في اليقظة؟!.

هل النوم دلالة على أن الإنسان، لا يستطيع أن يتحمل وعيه، أكثر من ساعات قلائل في اليوم؟!.

هل الوعي مجهد للجسد والفكر إلى هذا الحد؟!.

هل الوعي مرتبط بالتوتر الجسدي والنفسي، وبالتالي في النوم أو بالشيخوخة والضعف حين يتراخى الوعي، فندخل بعالم آخر ونحن لا نزال في هذا العالم؟!.

وإذا كان النوم عوداً إلى عالمنا الداخلي، كما لا يستطيع علم النفس إلا أن يقرر ذلك، فهل الوعي جزء من بناء عالمنا الداخلي، يشتد بتوتر اليقظة، ويرتخي باسترخاء النوم. وإذا كان كذلك فإن هناك عضويات أشد منا كالفيل والأسد، ووعيها أقل؟!.

وبعبارة أخرى: هل الدماغ الإنساني لاقط للوعي من مكان ما؟! أم هو سبب بروزه؟!.

كل الحيوانات تنام، ونحن ننام، وبالنوم ينتقل الجميع إلى عالم آخر، فأي عالم داخلي يريد الحيوان أن يعود إليه بالنوم؟ الوعي في اليقظة يعرفنا دوماً بالزوال والتغير. بينما لا موت في وعينا النائم؟!.

كل ما عرفناه بوعي اليقظة، وما يجب أن نعرفه فيها، لا يزول في الوعي حين النوم. بمعنى أنّ حاستنا الداخلية حين تبرز في النوم، في وعي النوم، تقلب قطعة الثلج بهدوء، فلا زوال ولا غياب هناك، ولا موت.

الماضي والحاضر والمستقبل في الوعي النائم شيء واحد، فالتوقع أشد

والرؤية أوضح. ولا يحزن أو يفرح إلا الطبع أما الحدث في وعي النوم فليس كئيباً أو فرحاً. تجيء المعطيات حين بداية اليقظة فيبدأ خوف الفقدان يظهر، وكلما اقترب النائم من اليقظة، بدأ ينتقل إلى وعي التوتر والفقدان، آن ذاك يبدأ الألم. وعلى العكس حين بداية النوم، تتجه الراحة نحو الإطلاق؟.

إننا حين نرى الفقدان والموت في الحلم نتذكر عالم اليقظة، تماماً كما يتذكر اليقظ أحلامه في الليلة السابقة، لكننا ننسى أثناء النوم أن من نراهم من أموات فيه هم كذلك في عالم يقظتنا؟!.

إن حزن الطبع لا حزن المشاعر عبر الإنطباعات في النوم، مثل فرح الطبع. لا فرحاً بالإنطباعات، مثل شبق الطبع لا رغبة بمطبوع، ناتج من تكثف «Intense» الطبع الإنساني في النوم، بعالم لازماني ولا مكاني، لا رياء فيه ولا مجاملة، تخفي هذا الطبع وراءها!!.

لذلك تبدو الأحداث للنائم حقيقية لأنه هو قد برز لذاته بدون أي زيف أو أي قناع، أي لأنه هو صار على حقيقته. فالشجاع لا يخاف بالحلم كما لا يخاف في اليقظة. والجبان حتماً العكس.

ورغم أن الصور البصرية هي المسيطرة في كل حلم، فإن الرؤية في الحلم تتم بدون عيون، بدون نظر. لكن العيون تتحرك عند الحالم كما لو أنها ترى.

وحتى الأعمى يرى بعين بصيرته لا بعين بصره في الحلم. مما يدلنا على أن الحلم حالة وعي كاملة وليس لا وعياً.

إنه يحمل عنصر اللاوعي بالنسبة لنا حين اليقظة. وما الجنون بهذا المعنى إلا استمرار الحلم أو ما يشبه الحلم في اليقظة.

والعكس إذا استمرت معايير وعينا اليقظ أثناء الحلم، لا ننام. لأن إستمرار تلك المعايير هو جنون الحلم. لأن الإنسان في حلمه، أو الذات أو الأنا، أثناء الحلم تصبح خارج الجسد، لا مفارقة له، بل كالمراقب لسلوكه. ففي وعينا الحالم ننظر إلى أنفسنا من الخارج، فإذا فرضنا على نفسنا معايير الوعي اليقظ، نصحو أو ننام نوماً متخبطاً، يمكننا أن نسميه جنون الحلم. تماماً كما لو فرضنا على هذه الذات ونحن فيها «ولا نراقبها» بوعي اليقظة معايير الحلم.

إن أحلام اليقظة مرهقة للنفس، رغم كل مظاهر السكون الجسدي لمن يمارسها، ومُحَالة كلها. لذلك يسمى من يكثر منها بالحالم أي بالمختل.

هذه هي بعض معاني الوعي في الحلم. فإذا نقلنا وعي الحلم لنفسره بوعي اليقظة، على أساس رمزية الحلم، سواء كانت هذه الرمزية تخرج من الذات، كما تقرر مدارس التحليل النفسي، أو تأتي كإشارات من عالم آخر، كما قالت الفلسفات القديمة وكما قال هرقليطس: (النائمين. . . يشاركون في أوجه النشاط الجاري في الكون)[1].

وإبن سيرين: (رؤيا المؤمن جزءٌ من ستة وأربعين جزءاً من النبوة)[2]. أقول: سواء هذا أو ذاك، يظل منطق وعي اليقظة غير منطق وعي الحلم. حتى عند المفسر ذاته، مهما كان إتجاهه.

ولذلك وبمنطق وعي اليقظة ذهب «ويلز - وب Wilse Webb» إلى وضع لقطات صور لا معنى لها من «فانوس ضوئي» في غرفة معتمة، وطلب ممن يشاهدها تفسيرها. فشكل كل مفسر ما يشبه حلمه الخاص. من منطلق أن الأطفال لا يميزون بين فيلم سينمائي وحلمهم. وحتى الكبار قد يقولون رأيت فيلماً، بدل قول: رأيت حلماً أحياناً. ليؤكد أن الأحلام كناية عن إستعادة لما تخزنه قرنيه الدماغ من ذكريات الصور[3].

فلو كان هذا الأمر صحيحاً، لكانت مشاهدة فيلم سينمائي تغني عن النوم. ولظل الإنسان نشطاً يقظاً كمن صحا لتوه بعد مشاهدته؟!.

الوعي في النوم ينتقل إلى عالم اللازمان واللامكان، ويعيد الإنسان إلى عالمه الداخلي، ويوقف بمعنى يشل كل عضلاته حتى لا يندفع إلى عالم اليقظة كمن يرى فيلماً مثلاً. ويقلب الحواس الداخلية ويقلبها كقطعة الثلج الطافية، ليضعها بعكس وضعها الواعي في اليقظة. فننتقل إلى عالم آخر له شروط وعيه الخاصة، حيث لا موت ولا زوال لأي حدث حصل معنا أو

---

(1) هرقليطس، شذرات هرقليطس، مجاهد مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1980، ص 66.

(2) إبن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، مرجع سابق، ص 50.

(3) Lyle E. Bourne, Jr. Psychology A concise Introduction, Holt, Rinehart and Winston, N.Y., 1988, p. 207.

أمامنا، فليتمم الماضي بالحاضر والمستقبل. لذلك تظهر أحلام التنبؤ «الحقيقية»، التي بنى «إبن سيرين» عليها رأيه بالرؤيا. أما أنفسنا حين الحلم فيظهر طبعها بدون أقنعة، ومن هذا البُدُوِ والظهور الحقيقي، تبدو الأحلام حقيقية للنائم. لأن لا قدرة للنفس على التعديل والتزييف في الحلم.

وكل ذلك يحصل بعين العقل لا بعين البصر. فإذا حاولنا أن نستمر بأحلامنا في اليقظة، نصبح حالمين إن لم نتهم بالجنون. وبالمثل فإن فرض وعي اليقظة على وعي الحلم، يخبل العقل ويؤذيه، ويعطي نتائج خرقاء كلبيدو فرويد.

كل هذا إضافة إلى وظيفة النوم الترميمية للعضوية، والتي لم يستطع الطب أن يخبرنا لماذا لا تحصل إلا بإسترخاء في عالم اللاوعي هذا. أو بعالم الوعي الخاص بالنوم؟!.

وفي كل هذا سواء بالنوم أو بالتنويم، يحاول الإنسان أن يخلص من وعي اليقظة، بالاستسلام إلى وعي آخر، أو مستوى وعي آخر بالنوم، ولوعي إنسان آخر بالتنويم.

أما حين لا يكتفي الإنسان بذلك، ويهرب من وعيه اليقظ، بالمخدرات أو الكحول، فيقع، بحالة تبدل وعي جديدة هي:

الفصل الرابع

حالة الوعي عبر السموم Alter State of intoxication

إن الكحول يزيد من فترة النوم العميق في نوساناتها الأربعة كل ليلة ـ 8 ساعات نوم ـ عادية. في محاولة من الجسد لطرح مزيد من السموم فيه. دلالة على وظيفة النوم الترميمية. كما أن جرعة صغيرة من «LSD»[1] المخدر أو الحشيش تخرب هذا النوسان، فتعطل دورية النوم العميق الطبيعية، مما يعكس توتراً نفسياً بعد اليقظة[2]، يرجع إلى أن الأعصاب لم

---

(1) LSD = Mescaline.

(2) Leavitt F., Drugs and Behavior, Philadelphia, Saunders, 1974. p. 16.

تأخذ حاجتها من الترميم الليلي، من جهة، وأن النفس لم تقلب حاستها الداخلية بالنوم كما يجب.

إن النظام الدفاعي «Immunity» المتطور القوي المعقد، في جسم الإنسان، يجب أن يعمل بصورة دائمة عبر الغدد الصم، والخلايا الكبدية والكلوية، والخلايا البيضاء في الدم، والخلايا المخاطية في الجسد. . . الخ. وعدم تعريض هذا الجهاز المناعي في الإنسان إلى أي مكروبات أو طفيليات أو فيروسات، أو سموم، بوضع الإنسان في بيئة معزولة نقية مئة في المئة، يؤدي إلى إضعاف جهازه المناعي بصورة خطيرة.

لذلك حين يُعَرِضْ «الحُواة» الذين يدربون الأفاعي السامة أجسامهم إلى جرعات مخففة من سمها، المهلك للإعصاب والدماغ، يُمَنِّعون أنفسهم مع الزمن ضد عضة قاتلة.

وعلى هذا المبدأ نفسه من ضرورة حث الجهاز المناعي في الجسد، يؤخذ «الطعم» ضد وباء معدٍ متوقع إنتشاره.

وكل مادة سامة سواء أفرزها الميكروب بالجسم، أو نتجت عن إستيطان الفيروس في الخلية، أو دخلت إلى الجسم إستنشاقاً، أو عن طريق الدم، أو الأغشية المخاطية. كل مادة سامة يأخذها الإنسان بجرعات معقولة، تحفز الجهاز المناعي البيولوجي في الجسم، وتلغي التأثير السمي التخريبي على العضوية، وهي حين تصيب الجملة العصبية بهذا الطريق، تقوي هذه الجملة ولا تخربها.

ولأن الإنسان لا يستطيع تلافي دخول الكحول إلى جسده من الفواكه والخضار في الثلاجة، وبعض الأدوية التي لا تحل إلا بالكحول. ولا تلافي إستنشاق النيكوتين من التبغ الذي يدخنه الناس في كل مكان. ولا حتى تلافي أكسيد الرصاص من عادمات محركات السيارات، ولا تلافي المواد السمية الحافظة للطعام والشراب التي تضيفها معظم شركات حفظ الأطعمة لأن الإنسان لا يستطيع تلافي دخول المواد السمية إلى جسده، وخاصة في هذا العصر الذي نعيش فيه، عصر التلوث.

فالجرعات البسيطة من المواد السمية والمخدرة في كل الأدهنة (طلاء

الحيطان)(*). إذا أخذها الإنسان لا تؤذيه، وبالتالي لا تخرب جهازه العصبي والدماغي، بل تقويهما، بمعنى تُمَنِعهما.

أما الجرعات العالية، فهي حتماً كلسعة الأفعى لمن لم يعتد على سمها، تخرب الخلايا العصبية والدماغية، التي هي أصلاً خلايا غير قابلة للتجدد، عكس غيرها من خلايا الجسد. فالخراب الذي يصيبها دائم، ويؤثر بالتالي على عملية إستقلاب الوعي عند الإنسان بالدماغ.

لنعود إلى تمثيلنا للوعي الإنساني بقطعة الجليد الطافية في الماء، حيث ثلثها يشكل الشعور بمدركاته الفكرية، وهو البارز على السطح. والثلث الذي تحته، المشاعر والرغبات، وتحتها الحاسة الداخلية، أو ما أسماها «فرويد» باللاشعور.

لنجد أن النوم هو عملية تقليب ذاتي لهذه القطعة، مما يجعل صيغ وعيه مختلفة عن صيغ وعي اليقظة. فقد تبرز فيه خبرات سلالية مدهشة، من الحاسة الداخلية الموروثة. كما يمكن لهذه الحاسة حين ترتفع إلى مكان الشعور على السطح أن تتصل بكل ما سماه هرقليطس: «بكل أوجه النشاط الجاري في الكون».

بينما عملية التنويم هي عملية قلب من آخر، لقطعة ثلج من يؤثر عليه، يمكن إستغلالها بإبراز ثم تشجيع كل بدائيات الحاسة الداخلية، أو إحباطها وعلاجها، بالإيحاء الذي يقوم إعوجاجات قد تكون ضالة لكنها مغروسة في النفس.

أما هلوسات الوعي نتيجة التسمم بجرعات زائدة من الكحول أو المخدرات، فهي تدمير لقطعة الثلج «النفس» والوعي فيها، لا تقليب لها!!!؟.

فحالات الهلوسة أو اللاوعي عبر السموم، ليست إنتقالاً إلى عالم آخر. ولا تقليب حالات الوعي الذاتية شعورية أم داخلية، أي لا شعورية مع «فرويد» إن شئت. بل إن الوعي عبر السموم، وعي ناقص مدمر متقطع. أشبه ما يكون

(*) والتي أيضاً لا نستطيع تلافي التعرض لها، فهي في سياراتنا وبيوتنا، وأماكن عملنا، وفي كل مكان.

بخطرفات دماغ إنسان فقد أو بطريق فقد معظم خلاياه، بسبب الشيخوخة أو المرض.

الوعي عبر السموم ليس لا وعياً، بل تقطيعاً لنواقل الوعي الإنساني، أي هو تدمير وتقطيع للجملة العصبية والدماغ.

فإذا عرفنا أن الدماغ يفقد يومياً ألف خلية، دون أن يعوض أي خلية منها. وأن الجهاز العصبي الذي هو إمتداده في الجسم لا يستطيع أيضاً أن يعوض خلاياه التالفة. أدركنا كم هو هش هذا الجهاز الذي:

إما أنه يستقبل الوعي لنا؟!

أو إنه هو الذي يصنعه؟! أو ربما يقوم بالإثنين معاً؟؟؟؟

أعني الدماغ.

لنؤجل نقاش هذ الاختيارات، في جذور وعي كل واحد منا، إلى ما بعد بحثنا في حالة الوعي الإنساني عبر التأمل.

الفصل الخامس

الوعي خلال التأمل ومعه «Meditation»

كل وعي ينتج عن التَمَثُّل والفهم ولا تمثل أو فهم إلا بالتأمل. والإنسان حين ينظر إلى أي أمر لكي يستخرج منه، ما هو مضمرٌ فيه من أي أمر يمكن لعقلنا مقارنته بما فيه من مضمرات وبالتالي فهمه، حين ينظر الإنسان إلى أي شيء أو أمر يستخرج كل ما فيه، ويضعه أمام عين عقله، يتأمله؟!.

وهو حين يتأمله يخرج المضمرات من الشيء أو الأمر، يخرج كل معقولية منهما إلى أمام عقله. وهذا الإخراج هو التأمل الذي به يتم الفهم والوعي.

فإذا استخرج الإنسان كل ما يرجوه من مضمرات الصخور، عرف عمر الأرض، وسلالته عليها. وإذا استخرج كل ما يرجوه ويأمله من مضمرات نفسه، إستبطنها، وإذا إستخرج كل ما يأمله ويرجوه من مضمرات الكون والوجود والمطلق تأمل فيما وراء الوجود، وفي كل مفارق له.

هكذا يتأمل الإنسان الأشياء المحيطة به «Meditation»؛ ونفسه «Introspection»؛ والمطلق «Contemplation».

ليعيها أي ليضعها في وعيه. فهل وعاء وعي الإنسان، قادر على «وعي» كل هذا؟!.

إن مجرد هذه المحاولة تدل على أن الوعي الإنساني له صفات مشابهة لكل ما يضع وعيه إزاءه، ويضعه إزاء وعيه.

إن حاستنا المتعالية بالزمن حسب تعبير «كانط» مثلاً، هي التي تسمح لنا بفهم صلة الحركة والتغير بالزمن، وبالتالي تسمح لنا بفهم التحول في المادة، وبالتالي معرفة أن للصخور عمراً يمكن قياسه من الإشعاع الذي تطلقه.

إن وعي هذا، جعلنا مثلاً نربط حركة السيالة العصبية وتدفق الدم إلى دماغنا، بإحتمال أن دماغنا أيضاً يطلق أشعة.

وعلماء النفس حين وجدوا أشعة «ألفا» الدماغية ترتبط بوعي راق غير مشوش حين يتأمل رهبان «البوذية»، وخاصة فرقة «Zen» منهم بعملية التنفس. وأن هذه الأشعة «ألفا» «Alpha»، إذا أطلقها الدماغ تقود إلى مزيد من التحكم والقوة العقلية، وبالتالي إلى وعي أفضل، لموقع الإنسان من الوجود. قرروا أن الوعي عبر أشعة «ألفا»، يختلف عن حالة الوعي العادية، وعن عالم الوعي في الحلم والنوم، وعنه في التنويم أيضاً. وهي حتماً لا تطلق تحت تأثير أي عقار مدمر للوعي كالحشيش والكحول،، أو تحت تأثير المشاعر السلبية التي يثيرها أي إنفعال، حيث في الغضب مثلاً يصبح الوعي تحت تأثير «غاما»، وهي أشعة يطلقها عقل الأرنب والسكران(1).

أقول: إن علماء النفس حين وجدوا ذلك، ومن منطلق آخر بيولوجي بحت، وجدوا أن الدماغ، والجملة العصبية المتصلة به، أو التي هي امتداده بالجسد، إن شئت، أدوات وعي لا تعي ذاتها. تماماً كالقلب مُوزعٌ للدم في الجسم لا يتغذى بالدم من تجاويفه الأربعة، أي لا يتغذى من ذاته، بل من أوردة وشرايين، تحيط وتدخل بنسيجه العضلي من الخارج.

---

(1) Psychology A Concise Introduction, op cit., p.p. 219 - 222.

قرروا أنه لا بد من إعطاء الدماغ معلومات عن نفسه حين يتأمل، وبالتالي حين يصل إلى أرقى مراحل الوعي فيعطي موجة «ألفا». فإستعملوا أدوات التخطيط الدماغي التي تظهر «ألفا»، لإخبار الذي يُخَطَطُ له، متى تظهر هذه الموجة، فيستعيد ويتحكم بالحالة النفسية التي أظهرتها. وهكذا يتدرب الإنسان على التحكم بهذه الموجة الدماغية. فيضع أمام وعيه حالة نفسية غير معروفة بصورة عادية، تؤثر ربما بكل الحركات اللاإرادية الذهنية والعضلية.

هكذا يعي الإنسان متى يكون دماغه مبدعاً. بل يستطيع أن يستدعي الوعي المبدع إلى دماغه بتكنيك بسيط. وثمرات هذا النوع من التبدل بالوعي، نحو التدريب على إطلاق القوى الإبداعية، ومدى صلته بالصحة النفسية والجسدية لا زال تحت البحث. لكن الشيء الأكيد هو أن الوعي الإنساني حين إطلاق أشعة «Alpha» من الدماغ، يرتبط بتركيز إبداعي لتيار النفس «Stream» الذي تحدث عنه «William James»، حيث يوجهه الإنسان، سواء إلى ذاته بالإستبطان، أو إلى الأشياء المحيطة به ـ الفيزيائية والميتافيزيائية ـ «Meditations» أو إلى المطلق «Contemplation». كما يفعل المتصوفة، ورهبان «Zen» البوذيون. وهذا التركيز الإبداعي المرتبط بالحالة العقلية التي إستدعت ظهور أشعة «ألفا»، يمكن استعادته دوماً، باستعادة تلك الحالة. وهذا التكنيك في تحفيز الإبداع، دفع علماء النفس إلى تفسير تلك القدرة الخارقة عند بعض المتصوفة في التحكم بعضلاتهم اللاإرادية عبر وضع أنفسهم، بحالة عقلية تفرز إشعاع «ألفا»، ثم توجيه هذه الحالة «إستبطانياً» نحو الذات. وحتى نحو الغدد الصم في الجسم، وجهاز المناعة فيه لمحاربة بؤرة سرطانية؟ مثلاً.

فهل يمكننا أن نقول: إن قمة الوعي الإنساني تحصل حين يطلق الدماغ أشعة «ألفا»؟! ويقيسها علماء النفس بأجهزة قياس الموجات الدماغية، وتخطيط الدماغ «Biofeedback»؟!.

ورغم أن الجواب قد يكون بنعم. لكن حدوث حالة الوعي الذي تصاحبه أشعة «ألفا» الدماغية بالتركيز والتأمل على موضوع معين، مشروط بالقدرة الذاتية لكل عقل، على الوعي ورغبة كل نفس بطلبه أو الهروب منه،

في حالته الحسية الشعورية «Conscience» وتحت الشعورية «Inner Sense»[*].

فالوعي ليس مطلباً نفسياً دائماً، بل كثيراً ما تتجنبه النفس الإنسانية، كما أظهرنا إلى الآن، بطلب الإيحاء أو بالسعي وراء الكحول والمخدرات، أو بالاستسلام إلى أحلام اليقظة، ونسيان أحلام النوم، وعدم الرغبة بوعيها ضمن شروطها؟!!.

لذلك يقال: إن اللحظات «المكوكبة» في حياة الإنسان قليلة، وقصيرة. أما الذين يسعون وراء هذه اللحظات، فغالباً ما يعيشون حياة إجتماعية شبه معزولة عن الآخرين، ويعانون نفسياً مما لا يعانيه السواد الأعظم من الناس وينظر إليهم الناس نظرتهم إلى شواذ الرهبان والمتصوفة. وقد سمتهم الفلسفة المشرقية العربية، بالمتوحدين[1].

فإذا كان مدى تطور الوعي عند الإنسان هو الذي يحدد مدى إنسانيته؟! فالسؤال الهام هو: كيف تطور الوعي عند الإنسان؟! ومن أين جاء الوعي للإنسان؟!.

هذان السؤالان اللذان أرجأنا البحث فيهما إلى الآن إلى أن استكملنا قدر الإمكان وصف الوعي وحالاته النفسية المتبدلة، لا بد من تعقبهما أنثروبولوجياً، وفلسفياً؟!.

فإذا أردنا أن نجيب عن السؤال الأول: أي كيف تطور الوعي عند الإنسان؟! لا بد من معاملة الإنسان كموضوع، ندرسه كما ندرس أي موضوع فيزيقي أمامنا. وإذا فعلنا ذلك، لا بد من دراسة تاريخ تشكل الكيان الإنساني عضوياً. وهنا نجد أنفسنا أمام الدراسات «الأنثربولوجية» التي كشفت عن تاريخ تشكل الإنسان كإنسان من خلال تحديد مدى وعيه.

فنتاج الوعي من شعور عقلي، هو الذي ترك بجانب تلك المتحجرات التي درسها «الأنثروبولوجيون» أدوات «Equipment»، يسمح وجودها بالحكم على أن الشبيه بالإنسان، الذي إستعملها كان إنساناً.

(*) الشائع تسميتها باللاشعور، نتيجة سيطرة العقيدة أو «الدوغما» الفرويدية على علم النفس؟!.

(1) أنظر: Ibn Bajjah «Avempace», Opera Metaphysica, Majid Fakhry, Dar Al-Nahar, Beirut 1968, PP. 37- 44.

الفصل السادس

كيف تطور الوعي عند الإنسان، في ما قالته الأنثروبولوجيا

لا يمكن الحكم على أي هيكل أو بقايا هيكل عظمي متحجر بأنه كان إنساناً، إلا إذا وجد معه دلالة «Data» تشير إلى أنه كان قادراً على أن يعي ما يريد، وبالتالي، قادر على إستعمال أدوات تحقق له هذا الوعي. فالإنسان الذي وعى معنى النار ، واستعملها بالطهي أثر تأثيراً جذرياً بتطور سلالته؟!.

فمن التغذي بالنباتات، إلى التغذي باللحم المطبوخين، نجد تطوراً ثقافياً، وعضوياً غَيَّرَ حجم جمجمة الإنسان (لأن آكل اللحم إتسع فكه بضمور قمة - بوز - «الفم وتطاوله لمضغ الأعشاب»، وبالتالي سمح إتساع الفك إلى مزيد من الحجم في الجمجمة «وعاء الدماغ». وهكذا صار التطور نحو رأس أشبه برأس الإنسان أكثر من شبيهاته)[1]. فالإنسان حين واجه بيئته ومتطلباتها، وعى تلك المتطلبات، لذلك يفترق «الأوسترلويوسيكوس» «Australopithecines» بالمتحجرات عن القرد «الغوريلا» الذي ليس له متحجرات من جهة، ومن جهة أخرى، إن «الغوريلا» يستعمل بعض الأدوات البسيطة، بينما «الأوسترلو» يستعمل الأدوات لغرض التلاؤم، فإذا شحت الخضراوات، أكل اللحوم لا الحشرات كما يفعل «الغوريلا».

ثم حين وعى الإنسان قدرة النار على الطهي، إستعملها، وهو حين فعل وسع دماغ سلالته بإستعمال أداة تلاؤمية جيدة. لكنه من جهة أخرى أضعف الجهاز الهضمي المصمم على هضم الأعشاب النيئة والألياف. وبذلك زاد إعتماده بضعف جسد سلالته على الحاجة إلى مزيد من الإلتفاف على الطبيعة - مزيد من الذكاء كقدرة تجريدية على الإلتفاف - بوقاية بطنه الضعيف نسبياً بالأغطية والجلود، ثم إستعمال النار للتدفئة، فأوجد مشكلة الطاقة؟!.

فإزاء كل حل عقلي واع لمشكلة التلاؤم، برزت أمامه مشكلات، كلما حل واحدة منها، زاد إعتماده على وعيه وقل إعتماده على جسده. لذلك إحتاج الإنسان إلى الطب. فعاد إلى الأعشاب التي طبخها ليترك بعضها نيئة.

(1) Encyclopedia International, Lexicon Publications, 1977, Vol II, p. 281.

وهذه الصيدلة البدائية لا زالت أساس طرقنا إلى اليوم في إستخلاص الدواء.

هذا التداخل بين الحاجات العضوية، والثقافية الذهنية سجل لنا كيف ظهر الوعي الإنساني.

وما علم الأنثروبولوجيا بهذا المعنى إلا علم دراسة تاريخ وعي الإنسان. لذلك قال سارتر: (الأنثروبوس ـ ككلمة مشتقة من الإغريقية وتعني الكائن الإنساني ـ الذي تريد الأنثروبولوجيا أن تصل إليه ـ وكل العلوم الإنسانية ـ هو نفس الأنثربوس الذي تريد الفلسفة الوصول إليه)[1].

فجملة المعارف الإنسانية حين تتجاوز أطرها لتأخذ معنى «بنية» في الفكر الإنساني ليست تلك البنية أكثر من الوعي الفلسفي لمعنى الإنسان.

وهذا الوعي الفلسفي يؤثر في الإنسان نفسه، كما يعدل دوماً من سلوكه إزاء الوجود. وأثناء عملية هذا التعديل وبها، إذا تطاول الزمن تشكل السلالة الإنسانية ـ وكل سلالة ـ خبرتها بالجينات التي تحتفظ وراثياً بوعي مبرمج فيها ومعدل، يسمح لها حين التلاقي مع جينات تسير على خط نوعها نفسه، نحو الوعي، إلى مزيد من التعديل في الشكل البيولوجي وحتى، في القدرات.

ولكي لا يجرب علماء الوراثة على الإنسان، فعلوا ذلك بالحشرات. فعلى شريط جينات ذبابة الفاكهة مثلاً «Fruit Fly»، حددوا مورثات اللون والأجنحة والعيون... الخ. وحين انتزعوا أحد هذه المورثات أي سحبوا من الجينات ذاكرة ما، مبرمجة فيها، ظهرت الذبابة فاقدة لما سحبوا.

سحبوا مثلاً مورث الأجنحة، فظهرت ذبابة بلا أجنحة... وهكذا.

وبالعكس حين أضافوا مورثات من ذباب آخر، ظهرت ذبابة الفاكهة، تحمل شكل نوع جديد[2].

من هنا إنطلق «مهندسو الوراثة» إلى نقل الوعي المبرمج بالمورثات على شرائط الجينات لإستحداث أنواع جديدة من النباتات للزينة، وللتداوي،

(1) جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت 1973، ص 257.

(2) Ruth Moore, Evolution, Life Natural Library, Nederland. N.V., 1964, p. 101.

وحيوانات داجنة أكثر خدمة للإنسان كأبقار الجر الكبيرة للحم والحليب، والدجاج «اللغورن» الذي لا يتوقف عن الإباضة بمختلف أنواعه. . . وهكذا. مختزلين خمسمئة مليون سنة تطور[1]، أوصلت الأنواع إلينا كما هي؟!.

إن وعي عملية التطور الأنثروبولوجي، دفع إلى فروع علم الهندسة الوراثية، لإخضاع التطور الذي أنتج الوعي، إلى هذا الوعي بذاته، من أجل مزيد من الوعي.

حتى ليمكننا اليوم أن نقول: إننا نعيش على منتجات حيوانية ونباتية إختزل الإنسان زمن قوانين تطورها في ما يسمى «Massmade Evolution».

ومشاريع الهندسة الوراثية التي قامت في فترة الحرب الثانية بألمانيا، والتي عرف الإنسان نتائجها العرقية، ليست إلا أكثر ظهوراً من مشاريع الهندسات الجينية التي تمارس على الإنسان اليوم وعلى سلالته، طوعاً أو تطوعاً.

حتى أن كلمة عرقية أصبحت تعني اليوم من ضمن معانيها الأساسية، مثل هذا السلوك الوحشي الشائن.

فإذا كانت كلمة «Race» تعني ما تنتجه الصِلات الجينية من علاقات ونتائج حياتية، ضمن وعاء من المورثات القريبة من بعضها[2]، من حيث التشابه بسبب إنعزال بيئي نوعاً ما، ولا إنعزال كاملاً. فإن إدخال مورثات عرق على آخر، هو سبب تطور الشبيهات بالقرود نحو «Homo».

أما إنتقاء أفضل الصفات الوراثية في وعاء جينات معين لعرق معين، فممكن نظرياً. وفي حدوده القصوى سيظل محروماً مما في وعاء عرق آخر من مبرمجات أخرى قد لا تكون عنده.

والطبيعة سبقتنا بهذا الإختلاط العرقي في أوعية الوراثة الإنسانية لكن ببطئها المعتاد. فمن أكل اللحم «الأوسترلو» قبل عصر الميوسين، قبل حوالي أربعة عشر مليون سنة من الآن إلى ما قبله من «Proconsul» الشبيه بالإنسان قبل حوالي خمسة وثلاثين مليون سنة مضت[3]، كانت لعبة إختلاط «أوعية

(1) Ibid. p.p. 109- 128.

(2) Encyclopedia International, op. cit., Vol. 15. p. 239.

(3) Ibid., Vol. II. p. 280.

المورثات» هي التي تظهر التغير غير المنظور في السلالة، حتى يصبح منظوراً بعد عدة ملايين من السنين.

«فالنياندرثال» لم يَقرِضْ «البوسكوس» بل ظهر من إختلاطاته، قبل حوالي أربعة مائة وخمسون ألف سنة. وهو حين زال ضمن لعبة التصالب الصبغي بين ذاكرة المورثات المبرمجة حسب الحاجات، ظهر معه وفي أعقابه «Cro-Magnon»، ومنهما نحن.

وما دليل التزاوج المختلط في كهف «Mount Carmel»[1] إلا أسطع دليل على لعبة الجينات «كوعي مبرمج في كل خلية وراثية بالزمن» في تطور الأنواع.

الزمن كَمُفَتِح لكل وعي، وكَمُثَبِتٍ لكل وعي في ذاكرة الخلية الجنسية، هو نفسه المفتح للمادة بالحياة، وللحياة بالفكر. وقبل ذلك هو نفسه المفتح للسديم «Vacuum» بالمادة والمادة بالحياة والحياة بالفكر.

هذا الدهر اللانهائي، الذي منه الزمن، هو الله الذي يقلب ليله ونهاره. فمنه تعالى جاءت تلك التجربة الفريدة بالكون وهي: وعي الإنسان، دون قطع بأنها الوحيدة، ولكنها حتماً فريدة؟!.

هذا ما لا تستطيع الأنثروبولوجيا، إلا أن تقوله عن تجربة الوعي، بدون أي تعصب لوعاء «جيني» أشقر أو أسود. ومن غير لف أو دوران فيما إذا كانت الأنثروبولوجيا دراسة للتطور العضوي «Physical» أو للتطور الثقافي «Cultural»، للإنسان. كما تريد الأنثروبولوجيا في أمريكا[2] أن تفعل لتجنب إعلان نتائج أي بحث عرقي. بينما اللعبة، هناك على قدم وساق في الهندسة الوراثية لجينات كل وعاء عرقي. والذي لا يتناسب مع نتائج الدراسات المعلنة الخجولة حول الأعراق الأنثروبولوجية[3] هناك!!!.

إن ما أردنا أن نظهره من كل هذا هو: أن الوعي الإنساني يتطور، لا من البسيط إلى المعقد، بل يتطور حسب الحاجات، والتي على رأسها تأتي الحاجة إلى البقاء.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., Vol. I, p. 452.

(3) Ibid.

لكن الأمر المحير هو: أن هذا الوعي الذي طور كل أدواته من أجل البقاء، والذي كثيراً ما يتجنبه العقل بمجرد أن يحقق هذا الهدف. أو حين ييأس العقل منه، ومن المحاولة معه، فيسلمه إلى آخر بالإيحاء أو يضربه بالمخدر والكحول.

فالعقل الإنساني يتجنب الوعي أحياناً، ويسعى إليه في أحيان أخرى، كما في مثال الوعي في حالة التأمل السابق ذكره. وكأن الإنسان لا يريد الوعي الثقيل عليه لذاته، بل يريده، إما للبقاء أو لإدراك أفضل للوجود. وفي كلا الحالين هو عملية إستيعاب وفهم وإحتواء، لفكر هذا الوجود. أو للفكر المتجلي بكل شيء في هذا الوجود.

والوراثة التي طورته في الإنسان منذ حوالي خمسة وثلاثين مليون عام مضى، لم تصنعه؟.

فمن أين جاء الوعي للإنسان؟! مهما كان بسيطاً مع بداية النوع الإنساني، من أين جاء الوعي؟!!!.

فنحن إذا قلنا إن «Proconsul» الشبيه بالإنسان قبل حوالي خمسة وثلاثين مليون سنة مضت، والذي بدأ بأكل اللحوم، فلم تعد طواحن أضراسه الخلفية مستعملة وبالتالي تراجع بوزه إلى درجة سمحت بإتساع دماغه(*)، وراح وعاء جينات المتسعي الدماغ يزيد بتصالبه الصبغي من هذا الإتساع، على حساب ضمور الأضراس الخلفية والبوز، ليشكل «الأوسترلو» «Australopithecines» خلال واحد وعشرين مليون سنة تقريباً. أقول: إذا قلنا ذلك فكأنما نقول: أن العضو الذي لا يستعمل، لا يضمر فقط، بل يسمح بنماء عضو آخر في الجسد زاد ضغط الإستعمال عليه. وهذا القانون العضوي، عبر ملايين السنين، وبلايين التصالبات الصبغية بين الأوعية العرقية والجينية المختلفة، سواء عرفناه أم لم نعرفه هو الذي يحكم عملية تطور كل السلالات، نحو مزيد من التلاؤم أو عدم التلاؤم وبالتالي التغير والإنقراض.

ولكن في حالة الإنسان، سمح هذا القانون بإتساع حجم وعائنا الدماغي

(*) بمعنى زيادة حجم «Newcortex» على حساب «Olfacory و Medulla و Cerebellum» المعادلة كلها تقريباً حجم الدماغ عند الحيوان بينما العكس عند الإنسان.

إلى درجة جعلته قادراً على إستيعاب وفهم آلية أو «ميكانيزم» عمل هذا القانون، الذي نحن خاضعون له. ونعمل على تغذيته ببرمجة جيناتنا، عبر تلاؤماتنا البيئية، التراكمية الطفيفة. لكنها الفعالة عبر بلايين الإحتمالات في ملايين السنين؟!.

فوعاؤنا الدماغي أصبح قادراً على وعي كيفية تشكله. بل أصبح قادراً على وعي معنى القانون في الطبيعة؟! وبذلك صار الدماغ الإنساني قادراً على إستيعاب أن هناك قوانين تحكم كل الوجود، ولأنه جزء من هذا الوجود، فهي تحكمه أيضاً.

فإتساع وعاء الدماغ الإنساني سمح بالإستيعاب[1]، والإستيعاب يسمح بالشعور «Conscience» بأن هناك قوانين تعمل بمعزل عنا، وبمجرد أننا وعيناها، ووعينا أن وجودها يعمل بمعزل عن وجودنا وهو يؤثر حتماً فيه. آن ذاك يمكننا أن ندر ك أن عقلنا الذي هو نتاج دماغنا المتسع ـ بهذا المعنى ـ هو جزء من عقل كلي، يعمل في كل هذا الكون، بقوانين محكمة، كلما كشفنا عن واحد من هذه القوانين، أبرزنا عظمة ذاك العقل الكلي أمام عقلنا.

الوعي الإنساني هو عملية هذا التفتيح أو الإبراز للعقل الكلي، أمام عقل الإنسان. إنه إرتداد العقل الكلي على جزء من أجزائه الذي هو عقل الإنسان «الجزئي»، وبالتالي إنعكاسه منه!!!.

الوعي الإنساني إذاً وعاء عاكس لوعي العقل الكلي، فهو كمرآة له. كلما ازدادت صقالة، عكست ذاك الوعي الكلي بصورة أوضح.

وكل غَبَشٍ في وعاء عقلنا الجزئي يرجع إلى محدودية عقلنا بالزمان والمكان وحتى بالحجم. لذلك يتحرك الوعي الفردي «الجزئي» للإنسان كإنسان نحو ترك «Data» أو مدلولات، وبيانات عن تجربة وعيه للآخرين. لذلك لكي نحكم على بقايا شبيهات الإنسان بأنها إنسان يجب أن نجد بجانبها ما يبين أو يدل على خبرة «Data»[2].

الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لا يستعمل الأدوات ـ الأشياء كالعصي

---

(1) Encyclopedia International, op. cit., Vol. 12, pp. 538- 547.

(2) Kenneth P. Oakley, Man the Tool-Maker, The University of Chicago Press, 1976, pp. 70- 81.

والحجارة وسواها ـ فقط، بل يعدلها كدلالات تبين لكل عقل مشابه له، تجربة وعيه للأشياء والوجود بهدف نقل الخبرة.

وما تطور هذه الدلالات «Data» من الإستعمالية إلى الرمزية الصورية[1]، إلى الشيفرة الحرفية فالكتابة إلا دلالة أخرى على شعور «Conscience» الإنسان بأن وعيه «Consciousness» مجرد حلقة أو مرتكز بسيط وواحد ضمن وعي نوعه كإنسان. فهدف كل من يترك «Data»، وهو ترك دلالة خبرة لنوعه، تزيد من صقالة عكس الإنسان لوعي العقل الكلي الذي تفتح به. ربما ليرى ذاك المطلق مدى ما يستطيعه المحدود من عكس صورته؟! أو ليرى المحدود مدى قدرته على توسيع محدوديته نحو الإطلاق.

وبعبارة أخرى: إننا بمجرد أن نعي القوانين في الوجود، وأننا جزء منها، نستطيع أن نبحث عن موقع وعينا ضمنها ومنها وفيها. وكذلك نعرف حدود وعينا الذي مهما إدعى الإبداع، يظل ضمن هذه القوانين لا صانعاً لها؟!

فالوعي هو الذي يضعنا وجهاً لوجه مع المطلق، وكأننا العكس والعاكس بذات الوقت، لكل معاني الألوهية؟! في الوقت الذي لا نصلح لهذا الموقف سوى بضع سنين تحددها سويعات الوعي فيها؟!.

إن إتساع وعائنا الدماغي سمح للدماغ فيه بأن يوسع منطقة «Newcortex» فيه. فإذا كان الدماغ الحيواني يقوم بآليتين، وهما تحديداً:

أ ـ تشغيل وضبط الأجهزة الباطنية في الجسم، كالدورة الدموية والإستقلاب وسواها، مما يسمى بالعضلات اللاإرادية.

ب ـ ثم وصل الأجهزة الداخلية ككل بالعالم الخارجي عبر الإحساس ـ والشم إمتداد للمس فيها ـ عبر «Old Cortex».

فإن الدماغ الإنساني بسبب توسع «New Cortex» أضاف إلى هاتين الآليتين آلية ثالثة، أعطت مزيداً من الإتصال مع العالم الخارجي. لا بالبصر والسمع فقط، بل بالتخيل والتفسير والتذكر وأخيراً القدرة على التجريد[2].

(1) Ibid., p. 82.

(2) Encyclopedia International, op. cit. Vol. 12, p. 538.

خاصة وأن الجهاز العصبي الذي هو كناية عن إمتداد «أخطبوطي» للدماغ في كل الجسد، تمتع عند الإنسان أكثر من سائر أصناف الحيوانات الأخرى، بفترة نمو طويلة، بقدر طول طفولة الإنسان، التي تصل إلى حوالي خمسة عشر إلى عشرين عاماً، قياساً مثلاً مع طفولة الحصان التي لا تتجاوز السنة، يتوقف فيها نمو جهازه العصبي، ويدخل في سن البلوغ. بينما يظل الجهاز العصبي في الإنسان ينمو ببطء شديد، مما يسمح بتزويد «New Cortex» عند الإنسان بالخبرات البيئية. لذلك ينطبع التعلم - الذي يأخذ وقته - بالجملة العصبية مع نمائها، الذي يسمح بدوره لإخصاب خبرات القشرة الدماغية الإنسانية مع مرور الأجيال. إخصاباً مهما كان غير ملاحظ وبسيط، لكنه تراكمي يفعل فعله في جينات «New Cortex» القادمة.

سويعات الوعي إذاً تنقش في الجملة العصبية، وبالتالي في مورثات الدماغ، وكلما كانت طفولة الإنسان قبل البلوغ أطول، سمح «وعاء الجينات» لأصحاب الطفولة الطويلة بتفوق سلالي؟! .

هذه التراكمية البسيطة للتفتح والإبراز والفهم لكل قانون، هو عملية إستيعاب العقل الكلي أو الفكر الكلي بعقل - دماغ - الإنسان، وفكره. وبذلك يصبح الوعي من خلال المورثات الدماغية وفيها، وعاء عاكساً لوعي العقل الكلي. يزداد صقالة بتراكم الخبرات فيه، عبر النوع، ومكانة «New Cortex» في الدماغ الذي سمح إتساع الجمجمة له، بإعطاء الإنسان مزيداً من الشعور «Conscience» بالعالم الخارجي أولاً، ثم بوعي ذاك العالم ثانياً، عبر تزايد وعيه بالمورثات التي تحفظ خبرات الجهاز العصبي الإنساني، في إحتكاكه الطويل عبر تشكله في الطفولة الطويلة الأمد مع البيئة.

وإزاء هذا التقدم لخزن الخبرات الواعية عبر الجهاز العصبي، الذي يطول تكامله، بطول أمد طفولة الإنسان، نجد هذا الجهاز العصبي نفسه شأنه شأن خلايا كل الدماغ الإنساني، متى ما بلغ مرحلة تكامله، لا يعود قادراً على تجديد خلاياه التالفة، فيبدأ يومياً بخسران ألف خلية دماغية لا تعوض من بلايين خلاياه العشرة.

فالوعي الذي به صرنا بمثابة «عواكس» للمطلق، لا يهدف البروز من خلال دماغ فرد إنساني، بل من خلال النوع البشري، الذي يعمل في الوقت

نفسه، بكل تراكمية تطوير الخبرات الجينية في الدماغ والجهاز العصبي البطيئة، والضخمة على مدار الزمن، على توسيع وعاء وعي الإنسان.

ولعل البروز «التفاضلي» لهذا التوسيع هو الذي يدفعنا إلى القول: إن ما تحققه الإنسانية اليوم من كشف لأسرار الطبيعة بسنة، يعادل كل ما حققته منذ ظهور الإنسان إلى اليوم؟! لكن الغباء اللامتناسب مع التقدم التقني اليوم، والمتمثل بالتراجع الأخلاقي، يعود من جهة أخرى إلى هشاشة ومحدودية الدماغ وسويعات الوعي الفردي فيه، فما أن يبدأ الفرد بوعي أفضل أخلاقياً وواقعياً لواقعه، حتى يبدأ الدماغ الفردي «بالأتروفي Atrophy». وكأن كل عظمة هذا الشبه السائل اللطيف من خلايانا ـ الدماغ ـ موضوع بوعاء هش لوعي هائل، كمن وضع الأكسير الثمين بوعاء من الورق، لا بد من تسربه منه بأسرع مما يظن كل واحد منا. والمأساة أننا لا نشعر بهذا التسرب، وهو حين يحصل ترحمنا خطرفات الشيخوخة من إدراك أو وعي ذلك؟!.

الدماغ الإنساني ليس وعاء غير صالح للوعي فقط بل كأنه مرآة لم تعد تتحمل قوة الأشعة التي تنعكس على سطحها. في الوقت الذي تزداد تلك الأشعة قوة وضغطاً، والدماغ والجسد الإنساني ضعفاً وإعاقة، إزاء أخطائه التي يرتكبها في سياق عمليات وعيه، ضد نفسه وبيئته والأخلاق والقيم...؟؟!.

إن المدلولات «Data» المتروكة في أدمغة الأجيال عبر التراكمية الجينية، والتي يتركها اناس لبعضهم بعضاً، هي أشعة الوعي القاصفة لوعاء الوعي الذي هو الدماغ الإنساني.

فإذا شبهنا عقل الإنسان بالكمبيوتر يمكننا أن نقول: هو كناية عن حلقة من الموصلات العضوية ـ العصبية ـ الرمادية والبيضاء، وتلك هي خلاياه. فحيث تكثر الخلايا الرمادية يعني وجود خلايا عصبية أكثر، والبيضاء خلايا حية بروتينية متراصة، وفي الدماغ منها ما يزيد عن عشرة بلايين خلية.

كمبيوتر سعته عشرة بلايين «شيب» أو موصل، ممتدة إلى كل جزء من أجزائه بشبكة «أخطبوطية» من الأعصاب الحساسة، والتي تطلق مع أي تماس بالأجهزة الداخلية للجسم رسائلها إلى «Old Cortex» في الدماغ. ومع أي تماس بالخارج رسائلها إلى «New Cortex» فيه، والعكس بالعكس.

والخلايا الدماغية البيضاء هي التي تمنع تداخل هذه الرسائل الهائلة القادمة إلى الدماغ والذاهبة منه، بسبب وفرة مادة «Lecithin» فيها مثلاً[1].

ولما كانت الآلية الأساسية للدماغ هي تحقيق التوازن للعضوية، داخلياً وبيئياً، وصيانتها، وذلك عن طريقين:

الداخلي بالميكانيزمات الآلية الميكانيكية للقشرة القديمة في الدماغ «Old Cortex». حيث مثلاً إذا زادت ملوحة الدم أطلق الدماغ إشارة تجفاف اللعاب. وهنا تتحرك الميكانيزمات الخارجية.

خارجياً بالبحث عن الماء مستخدماً مع الإنسان «New Cortex» التي تدله مثلاً أن السراب ليس ماء، فلا يضيع جهده سدى، بل يحاول الإتجاه إلى منابع الماء الجوفية، والمنخفضة في الأرض مثلاً، أو يستعمل الخريطة والبوصلة في الحالات الأعقد تجريدياً؟!.

المهم أن الوظيفة الأساسية للدماغ هي تحقيق التوازن الداخلي والخارجي بدفع العضوية إلى سلوك. وكلما أضيفت جينات الخبرة إلى الخلايا الدماغية من البيئة والوراثة، كان تحقيقه للتوازن وبالتالي للبقاء للعضوية أفضل.

الدماغ بالأساس إذاً أداة من أدوات البقاء، شأنه شأن الكومبيوتر بالأساس أداة من الأدوات الحاسبة. فكلما أعطانا معلومة ثم أرجعناها إليه بإيضاح زادت قدرته على إعطاء المعلومات. ويعبر عن هذا الأخذ والإعطاء بآن واحد عبر الإخصاب في اللغة الإنكليزية بعبارة «Feedback».

فإذا كان لألف فعالية على باء، وباء فعالية على ألف، وبينهما سلسلة من الأسباب والنتائج يتبادلانها، فبعد فترة تصبح معلومات ألف في باء، وباء في ألف. مما ينتج فاعلية مزدوجة بينهما بتبادل المعلومية. وهذا هو الحاصل بين عقل الإنسان والطبيعة، فهي تفرض عليه شروطها، وهو يريد التوازن فيها، أي يفرض شروطه. وضمن هذا «الفد باك» يتبادل العقل مع الواقع معلوماته. هكذا تتبرمج المعلومات في الدماغ عبر بلايين السنين، وتلك هي ميكانيكية عمله.

---

(1) Ibid., Vol. 12, p. 213.

لكن تراكم الآليات الميكانيكية «Feedback» بالإرجاع المعلوماتي إذا صح التعبير، يمكنها أن تفسر آلية عمل الدماغ بقدر ما يفسر وينتج آلية عمل الكومبيوتر.

في الدماغ الإنساني قدرة كمبيوتر لذلك صنعه كجهاز. ولكن الدماغ ليس كمبيوتر. والتفكير ليس «Feedback» فقط. وإلا كنا مجرد آلات خالية من المشاعر والرغبات المجردة.

إن كل واحد منا عالم قائم بذاته، فيه كل أصناف الآلية والميكانيزمات الميكانيكية والديناميكية والمحركات... لكن الإنسان ليس هذا وحده.

إننا لسنا «روبوتات» عضوية متحركة والدليل هو الأخلاق؟!! والدليل هو الحب والتضحية... والدليل هو المروءة.... والدليل هو حتى الحقد والثأر؟! والكرامة؟ ... إلخ من الأدلة.

إن علم النفس مثلاً يستطيع أن يقول لنا متى نكون مبدعين ومتى نكون خاملين بواسطة «Feedback» السيكولوجي ولكن هذه الواسطة لا تستطيع أن تنتج أشعة «ألفا» الدماغية الخلاقة، بل كل ما تقوله لنا ميكانيكيتها عن طريق «الفدباك» إسْتَعِدْ تلك الحالة النفسية يطلق دماغك أشعة «ألفا»، التي لا علاقة لهذه الحالة النفسية الخاصة بسواك، الذي يحتاج إلى جلسة «Feedback» خاصة لتحديد متى يطلق دماغه أشعة ألفا.

الذي ينتج أشعة «ألفا» هو الدماغ لا ميكانيكية عمله؟! الكهربية فقط.

كذلك «البيوفدباك Biofeedback» هو: إخبار الوعي بكيفية قيام عضو من أعضاء الجسد بوظيفته، باستخدام آلة تكشف عمل تلك الوظيفة. فإذا كان بهذا العضو خللٌ ما، يخبر الطبيب المريض به، كما يخبره بالحالة السليمة التي يجب للعضو أن يعمل بها. فتوجه «النيوكورتكس New Cortex» لمساعدة «Old Cortex» المسؤولة أصلاً عن ضبط الأجهزة الباطنية في الجسد. وإذا كان المريض قادراً على إستعادة حالة نفسية، يمكنه من خلالها إطلاق موجة «ألفا» من دماغه، يطلب منه إستعادتها، ثم توجيه فكره أثناء إطلاق موجة «ألفا» نحو عضوه المريض، الذي أصبح يعرف كيف يجب أن يعمل بصورة سوية ـ كما سبق وأخبره الطبيب ـ آن ذاك يشترك كل الوعي في محاربة المرض.

وتلك هي وسيلة الشفاء الذاتي من أمراض مستعصية على الطب كالسرطانات المجهولة السبب؟! وحتى أمراض القلب المعروفة السبب المجهولة المنشأ؟!.

الوعي الإنساني قادر أن يقوم بهذا الشفاء، وبما هو أكبر وأخطر منه. إنه قدرة بشرية، بل كونية فريدة وعجيبة، يأتي من الذات بعد دخوله لها من الخارج، ووراثياً، وبيئياً ـ كما في مثالنا على تشكل الجهاز العصبي الطويل أمد التشكل عند الإنسان ـ إنه إذاً المرآة العاكسة لوعي مقونن القوانين، التي هو جزء منها. المرآة العاكسة للعقل الكلي في هذا الكون.

وقد سمى «ابن سينا» هذه القوة المدركة للكليات عقلاً نظرياً، والتي تدرك الجزئيات بالعقل العملي[1]. لذلك حين تحدثنا عن معنى الوعي، وتبدل أحواله في النفس، من خلال علم النفس الحديث: في اليقظة، والإيحاء، والنوم، وحين التعرض للسموم والسُكر، وحين تحدثنا عن الوعي من خلال التأمل بكل أصنافه. ثم إستعرضنا كيف تطور جهاز الوعي المستقبل والباث عند الإنسان أنثروبولوجياً بالعقل في الدماغ، كنا نريد أن نعي ونعرف من أين جاء الوعي للإنسان؟!.

فكانت دراستنا هذه دراسة لجزئياتٍ تتصل بالعقل العملي، في إدراكه ووعيه لذاته. بجعل ذاته موضوعاً أمام ذاته.

وهذا الإدراك أو الوعي الجزئي بالعقل العملي للوعي، هو الذي قادنا إلى رؤية الوعي الإنساني كعاكس للعقل الكلي في هذا الكون.

وإزاء هذا الإدراك الكلي للوعي الإنساني، يتحتم على العقل النظري هذا، بعد أن استنفذ، أحدث ما هو معلوم، عن بحوث العقل العملي بالوعي، أن يبحث في ميتافيزيائية الوعي أو مقوم قوة المدركات الكلية؟!

(1) فخر الدين الرازي، كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، مطبعة أمير، مكتبة بيدار قم، 1311 هـ، جـ 2، ص 412.

الفصل السابع

ميتافيزيائية الوعي

إننا لن نبحث هنا عن القوة المدركة للكليات والجزئيات، أي لن نبحث عن العقل العملي والنظري، بل سنبحث عن مدى كلية هذه القوة المدركة للكليات والجزئيات. أي عن كلية أو جزئية الوعي؟!.

بمعنى أن الوعي الذي درسناه جزئياً وميكانيكياً وآلياً وذاتياً، درسناه بالعقل العملي إلى الآن. وصورته لا تتم ما لم ندرسه بالعقل النظري. فشأنه شأن أي ظاهرة ندرسها عملياً هنا، نجد أنه لا يمكن أن يستكمل الفهم لها، إلا بدراستها نظرياً أيضاً.

فميتافيزيائية الوعي هنا، هي دراسة حوامله النظرية التي يؤثر عليها حتماً كل رأي يأتي من العقل العملي. لنأتي بمثال يوضح ذلك:

قال العقل العملي «للرازي» في القرن الثاني عشر للميلاد مثلاً إن (الفلك غير متغذ ولا نام ولا مولد)[1]، فإستنتج عقله النظري أن الفلك نفس وأن (النفس الفلكية هي النفس الناطقة.... وأن ـ النفس، التي للجرم الأقصى أقوى من نفوس سائر الأفلاك)[2].

كذلك قال العقل العملي له إن (النمل ـ متولد ـ من أخثاء البقر، والعقرب ـ متولد ـ من التبن... والحيات ـ متولدة ـ من الشعير... والضفادع المتولدة من المطر.. الخ)[3]. فاستنتج عقله النظري بأن هناك أجناساً تحدث بالتولد لا بالتوالد[4].

أخطاء العقل العملي الناتجة عن عدم إحاطة واعية تامة بظاهرة ما، هي التي تؤدي إلى أخطاء الوعي العقلي النظري.

لكن موضوع دراستنا هو الوعي. لذلك يجب أن نوجه العقل النظري، بالإستناد إلى آخر ما قدمته بحوث العقل العملي، نحو دراسة هذا الوعي، دون أن يعني ذلك أن هذه البحوث المتأخرة لأنها متأخرة صحيحة.

---

(1) المرجع السابق، ص 105.
(2) المرجع السابق، ص 105 و107.
(3) المرجع السابق، ص 218 ـ 219.
(4) المرجع السابق، ص 218.

لنأتي بمثال يؤكد ذلك:

جاء في الموسوعة العالمية «Encyclopedia International»[1]؛ (أن كل ما ينطبق على العقل الحي لا يختلف بالأساس عما ينطبق على ـ «الكومبيوتر» ـ العقل الصناعي. . . وكل واحدة من عملياته يمكن إعادة إنتاج مثيل لها ميكانيكياً، وحتى عملية الذكاء ليست مستثناة هنا)[2].

والسؤال هنا: هل يمكن أن يصنع «كمبيوتر» جهازاً مثله دون طلب من الإنسان. أي دون أن يبرمجه عقل إنساني ويأمره؟! وهل للآلة مشاعر ورغبات؟! وضمير متصل بمطلق؟!

الثقة بالحتمية الميكانيكية المعاصرة، هي سبب مثل هذا الخطأ بالأحكام النظرية المبنية على مثل هذا العقل العملي، والناتجة من «أخطاء» صِحَة أن العقل العملي المعاصر قد أزال كل غوامض ميكانيكية، وآلية الأجهزة العضوية.

لكن إزالة غوامض آلية الدماغ التي أوضحناها سابقاً، ليست أكثر من دلالة على تكامل العقل العملي الإنساني ليس إلا.

وهذا لا يسمح بإلغاء العقل النظري إلا بالحتمية المتبجحة، فالعقل النظري يظل يطلب إيضاحاً، من منطلقات تزيل غوامضه هو أيضاً، وهذا ما تقصر عنه البحوث العلمية والفلسفية، بهذا العصر بشكل فاضح.

وما الإستسلام لمثل هذا الخطل إلا مخالفة صريحة لشعورنا الذاتي، بأننا لسنا مجرد «روبوتات» عضوية؟!.

ولأننا لسنا كذلك.

ولأن الحقيقة لا تكتمل إلا بقناعة نظرية تتمم كل قناعة عملية، شرط خلوهما من أي شك، مهما كان بسيطاً وهامشياً. فما بالك بالتغاضي عن كل قناعة نظرية، بسبب برهان ميكانيكي محكم؟!.

لذلك يمكن القول: إن حوامل الوعي الإنساني، أي ما به يتقوم هذا

---

(1) Op.cit., Vol. 3.

(2) Ibid. p. 215.

الوعي، هي العقل النظري المحمول حتماً بحوامل العقل العملي بدوره. فأي خطأ بأحكام العقل العملي، تؤدي إلى خطأ بأحكام العقل النظري، وهذا هو السبب الميتافيزيائي لضلال الوعي. لذلك قال «كانط»: (لا يستطيع أي شيء عدا النقد المسهب للعقل العملي أن يزيل كل سوء فهم)(1). لأن المعاني التي يقدمها العقل العملي، للعقل النظري، هي التي تحدد مدى إتجاه الوعي نحو الحقيقة، لذلك يجب التأكد من هذه المعاني بالمنهاج النقدي(2).

ويوضح «كانط» تلك الصلة بين العقل العملي والعقل النظري، بقوله: (العقل هنا ـ في كل وقت وزمان ـ في مرحلة انتقال إلى إستعمال هذه المعاني العامة إستعمالاً يختلف عن إستعماله لها فيما مضى. وإن إنتقالاً كهذا يستوجب بالضرورة أن نقوم بمقارنة بين الإستعمال القديم والإستعمال الجديد، كي نميز تمييزاً واضحاً الدرب ـ المنهج ـ الجديد عن الدرب ـ المنهج ـ القديم)(3). وبهذا تصبح مثلاً معاني التولد التي تصورها «الرازي»، وكذلك تصوراته لمعاني الفلك، خاطئة بعد أن قدم العقل العملي اليوم بالبيولوجيا وعلم الفضاء للعقل النظري تأملات أكثر دقة وموضوعية علمية.

هكذا نرى (معاني عامة نتصورها هنا بوصفها حقيقة واقعية، لا يمكن تصورها هناك سوى بصورة إشكالية)(4)؟؟!! وبهذا تتوسع دائرة العقل النظري، وبالتالي يتوسع العقل العملي لأن: (الإستعمال العملي للعقل مربوط بعناصر العقل النظري)(5).

ولعل مدى دقة وصحة الوعي من الناحية الميتافيزيائية، ليس فيه أكثر من هذا. أما مجال هذه الدقة والصحة الواعية فهو كل الوجود بما هو موجود. لذلك قال «كانط»:

(شيئان كلما تأملنا فيهما. . . يملآن الذهن بإعجاب ورعب جديدين

---

(1) عمانوئيل «كانط»، نقد العقل العملي، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت عام 1966 م، ص 23.

(2) ولدى كل فيلسوف كما لدى «كانط» منهاجه النقدي الخاص، للعقل العملي في عصره.

(3) المرجع السابق، ص 23.

(4) المرجع السابق، ص 24.

(5) المرجع السابق، ص 20.

أبداً: السماوات فوق رأسي، والقانون الأخلاقي في داخلي. وليس علي أن أبحث عنهما... إني أراهما أمامي)[1]. وأنا بينهما حين أرى ذلك لا أفعل شيئاً سوى محاولة وعيهما، عبر كل تأملات العقل العملي بدقة الإختصاص العلمي في دراسة الظواهر الفيزيائية سواء كانت غباراً كونياً أو «Interstellar Grains»، أو أكبر مجموعة شمسية في الفضاء، أو أصغر «Micro-Organism» عضوية حية، أو متحجرة.

ودقة الإختصاص العلمي والفلسفي - حين دراسة أسس الأخلاق مثلاً سواء عند «كانط» أم نقيضه بهذا «نيتشه» - كعقل عملي، هي التي تزود العقل النظري بالوعي الواضح. لذلك حين دقق «كانط» بدراسة القواعد القبلية الحرة التي تبنى عليها الأخلاق، خلص في كتابه «نقد العقل العملي»[2] إلى وعي أن الوعي ليس إلا بذاك الموقف الإنساني بين السماء - الكون والوجود ككل - وبين الضمير - الأخلاق -. فأدرك عبرهما إرتباطه (بعوالم يعلوها عوالم، وبأنساق تعلوها أنساق... إلى أزمان لا حدود لها... في ذاتي اللامنظورة يفهمها عالم الفهم وحده... بأني لست على إرتباط عارض.... بل على إرتباط كوني)[3].

إن أي ضلال في العقل العملي بإدراكات جزئيات هذه الأمور، يؤدي إلى ضلال بإدراك كلياتها، في مدى إرتباط الإنسان بالكون ككل.

و(كمخلوق حيواني زود لفترة قصيرة بقوة حية... يضرب في اللانهاية)[4]. في تأمله باللانهايات هذه يستعمل أنبل منظار عرضه تطور ميكانيكية وعائه الدماغي بامتداده عبر الحواس، نحو وعي هذه الأمور بالعقل الجزئي الإنساني. يجب أن يصونه العقل النظري من كل شك يقدمه العقل العملي له، ومن كل خزعبلات التعصب المخدرة للضمير لإنتاج (تلك البصيرة الصافية.... في نسق عالم دائم الإتساع)[5].

تلك البصيرة الصافية هي الوعي بحد ذاته.

---

(1) المرجع السابق، ص 266.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق، ص 266.
(4) المرجع السابق، ص 267.
(5) المرجع السابق، ص 268.

الفصل الثامن

الوعي بين العقل العملي والعقل النظري

إن العقل العملي كقوة مدركة للجزئيات، لا يمكنها أن تزود العقل النظري كقوة مدركة للكليات، دوماً بقواعد راسخة، وقوانين محضة. لأن الجزئية والآلية والميكانيكية والميكانيزمية، هي في مجال بحثها. وحتى لو كانت دقيقة وعلمية وموضوعية.

لذلك قال «رسل» وهو على حق أن (الإعتقاد بخلود الروح بعد الموت، لا يمكنه أن يؤيد علمياً)[1]. ولهذا السبب نفسه (يتجنب علم النفس ـ اليوم ـ البحث بمفاهيم، الشعور والوعي)[2].

لكن الرغبة الملحة عند الإنسان بالمعرفة اليقينية، يجب أن لا ترتبط بالعقل العملي وحده، وفقط بإدراكاته الجزئية، التي تزود العقل النظري بأرضية صلبة لإدراكاته الكلية. بل هناك حقل للعقل النظري ينفصل فيه انفصالاً تاماً عن كل عقل عملي، ويتحرك بمدركات كلية لا علاقة للمدركات الجزئية بها، وهي صالحة لكل زمان ومكان؟!.

فبغض النظر عن مدى خطل العقل العملي الذي زود منطلقات ومدركات «الرازي» الكلية حول خلود الروح، نجده يقول بقوى فائضة من النفس تفعل أفعالها بغير ـ آلة ـ أو شعور[3]. مثل تعقلنا لذاتنا كصورة أخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا (وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته، فإذا القوة العاقلة قائمة بنفسها)[4]. حتى ولو كانت ميكانيكيتها بالدماغ. فالشعور الأخلاقي قد يعمل، أو يدفع إلى عمل يعاكس ما يقوله له الدماغ، ويؤكده من خسارة هذا الفعل، ونتائجه السيئة على الإنسان، الحسنة للقيم كالحق والخير والعدل. والتي لا يجني منها فاعلها إلا الأذية والشرور الوقتية عليه، وهو يعلم

---

(1) Bertrand Russell, Religion and Science, Oxford University Press, N.Y., 1961, p. 143.

(2) Idib., p. 128.

(3) كتاب المباحث الشرقية، ج 2، مرجع سابق، ص 279.

(4) المرجع السابق، ص 353.

عقلياً ذلك. فالشعور الأخلاقي برأي «كانط» هو الذي يكشف عن هذه الحرية، المعارضة حتى لأوامر عقلها. يقول كانط (الحرية هي الفكرة الوحيدة، من جميع فكر العقل التأملي، التي نعرف إمكانيتها معرفة قبلية)[1] وهي الفكرة التي لا يستطيع العقل العملي إثباتها من جهة أخرى، طالما أن الإنسان يخضع في كل لحظة من وجوده إلى جماع قوانين: بيئية وبيولوجية ونفسية وحتى إجتماعية وحقوقية وتنظيمية؟! ورغم ذلك نشعر قبلياً ونعرف أننا أحرار؟!.

لذلك: (فإذاً القوة العاقلة قائمة بنفسها - سواء بالإنسان أو بكل تجليات العقل الكلي في الوجود - وكل جسم وجسماني فإنه غير قائم بنفسه، فإذاً القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني)[2].

وما إنطباق هذا الكلام مع قول «آنشتين» بعد ثمانية قرون (أن قوانين الطبيعة توحي بوجود عقل متفوق، بالمقارنة به نجد كل الفكر المنهجي الذي مارسه الجنس البشري هامشياً وغير مهم)[3]. أقول: وما إنطباق هذا الكلام مع قول «آنشتين» هذا، إلا دلالة على أن العقل النظري كقوة تدرك الكليات، ليست بحاجة دائماً، إلى مؤازرة العقل العملي وبراهينه، لتزود الوعي الإنساني بالحقيقة دائماً. وربما لهذا السبب لا زال بإمكاننا قراءة «الرازي» و«إبن سينا» و«إبن رشد» و«الأكويني» وسواهم، رغم خطأ معظم أفكار العقل العملي، الذي كان يزود عقلهم النظري بالوعي.

العقل النظري بإمكانه أن يعمل بمعزل عن العقل العملي، وبإمكانه أن يوصلنا الى حقائق ثابتة لا يمكن للعقل العملي البحث فيها ولا يقدر عليها.

والفلسفة حين تزود الوعي عن طريق العقل النظري، بالحدوس والإستقراءات البحتة الصحيحة، لا تستطيع عدم الإلتفات والإلمام بالعقل العملي الذي يشايعها ويعاصرها، كما لا تستطيع إلا أن تتأثر به، لكنها تتجاوزه بكل تنظير.

(1) نقد العقل العملي، مرجع سابق، ص 18.

(2) كتاب المباحث المشرقية، ج 2، مرجع سابق، ص 353.

(3) Albert Einstein, Ideas and Opinions, Op. Cit. P. 40.

وهي إذ تفعل ذلك تشد الوعي الإنساني دوماً، نحو الآفاق الرحبة للعقل الكلي، لتنهل من وعيه الكلي، زادها للوعي الجزئي المشخص، الذي نعيش ضمن أسره في هذا الآن والزمان.

الخاتمة

هكذا نجد أن الوعي معطى قائم بكل نفس ومرتدٌ منها. وهو الحاوي لكل ما تضمر من قوى شعورية وإحساسات داخلية وأخلاقية وما يبرز منها في كل سلوك، يدرسه علم النفس.

والبارز والمضمر من حوامل الوعي الأنثروبولوجية المتطورة، والنفسية السلوكية هي التي تحدد إدراكنا الجزئي للوعي، عبر العقل العملي.

وبوضع هذه المدركات الجزئية التي يزودنا بها العقل العملي حسب مدى دقة المنهجية والأدوات العلمية التي تدرس الدماغ الإنساني، وآليات إرتداد الخبرات فيه عبر «Feedback» مثلاً، وتطور التقنية العلمية اليوم، هو حتماً أكثر دقة من الدراسات في العصور السابقة حول هذا الأمر، في العصور الماضية. وبوضع هذه المدركات الجزئية لآلية الوعي الميكانيكية بحيز الإعتبار، نستطيع أن ندرس تبدل أحوال الوعي نفسياً، دراسة أوفى. خاصة إذا أضفنا لذلك رؤية واقعية غير سرابية لمعاني التطور الهادف لمزيد من الوعي الإنساني أنثروبولوجياً.

أما العقل النظري في قوته على الإدراكات الكلية، فهو الذي يستطيع أن يجيب عن أسئلة مثل: تساوي سببي الرغبة الإنسانية بتجنب الوعي بقدر طلبه مثلاً؟!.

وما إدراك وعينا لوجود القوانين في الطبيعة، بحد ذاته إلا دلالة لوعينا بالذات، بأن هناك فكراً كلياً يتجلى بكل شيء، ويهدف منا أن نعيه. وذلك بتزويدنا بقوتي الإدراك للكليات من خلال الجزئيات والكليات من خلال الكليات.

فالدماغ الإنساني كصانع للوعي عبر تطوره الأنثروبولوجي الطويل، وفي ميكانيزمات تبدل أحواله التي يدرسها علم النفس بدءاً من الشعور اليقظ فالنوم والإيحاء والتأمل وبتأثير الخلل العصبي البيولوجي أو الدخيل بالسموم، أقول

إن الدماغ الإنساني بمجرد قدرته على إلتقاط أنه جزء من مدرك كلي، أو عقل كلي يضيف إلى صفة صناعة الوعي منه، صفة إلتقاطه للوعي الكلي.

والعقل النظري وحده هو الذي يستطيع أن يؤكد هذه الصفة، بمعزل عن محدودية العقل العملي وبعونه مهما كان محدوداً فيما مضى، أو قريباً من التكامل الآن.

إن الدماغ الإنساني كصانع ومتلقٍ للوعي في الوقت ذاته، يدل على أن القوة العاقلة قوة قائمة بغيرها عبر قوانين، منها القوانين التطورية الأنثروبولوجية، وقوانين المقونن الأخرى. وهذه الدلالة لا يمكن الوصول إلى وعيها إلا باستعمال أنبل منظار عرضه الوعي لبصيرتنا، ألا وهو التأمل بالدماغ الإنساني باستعمال الدماغ نفسه لهذا التأمل. تماماً كالقلب الذي هو مضخة الحياة وهو في الوقت نفسه جزء أساسي منها. ولعل التشابه، بين جهازي الدماغ والقلب في كونهما لا يتغذيان إلا ضمن ما يغذيان من أعضاء الجسد، يجعل منهما لاقطاً وملتقطاً في الوقت ذاته.

هذا الصانع والمستقبل للوعي في الوقت ذاته(*)، أي الدماغ شأنه شأن القلب الضاخ للدم لكل الجسم بالشرايين، والذي يتغذى مما يضخ، لا من الدم فيه، عبر شرايين تحيطه شأن أي عضلة أخرى من الخارج، يدلنا العقل العملي على إزدواج وظيفته. شأن إزدواج وظيفة الدماغ كلاقط وصانع للوعي. كما يدلنا العقل النظري على ذلك.

إذ صحيح أن الوعي أداة من أدوات البقاء، لكنه في الوقت نفسه، الكاشف لوجود مقونن بمعزل عنه وفيه. وبوعي دقة سلطة القانون بكل شيء، يلتقط الوعي الإنساني بعقله النظري عقلاً نظرياً أوسع وأعمق منه، في كل هذا الكون، يُشْعِرُ الإنسان أنه مزود ولو لفترة قصيرة بقدرة عاكسة للعقل الكلي اللانهائي الأزلي.

تلك القدرة هي الوعي الملتَقَطْ.

(*) كالقلب الضاخ للدم، والمضخوخ منه إليه في ذات الوقت، عبر الشرايين والأوردة التي تغذيه كجزء من عضلات الجسم ككل.

لا الوعي اللاقط بالعقل العملي لذاته كشيء، من باقي الأشياء فقط. وهذا التجاوز للعقل العملي بالعقل النظري لا يتم إلا بإستيعاب ميتافيزيائي دقيق، لوظيفة الوعي المزدوجة كباث ولاقط معاً.

ومثل هذا الإستيعاب وحده، هو الذي يمكننا من ذاك التحويل المستمر لكل لا مقاس ولا معلوم، إلى مقاس ومعلوم، بوعينا الذي يستدعي كل ذلك إلى الوجود، من ما تعارف الناس على ظنه عدماً.

إن الوعي الإنساني هو الظاهرة الوجودية الفريدة، التي بإمكانها أن ترينا كيف أن اللامقاس بعدمه، يريد أن يتفتح دوماً بمقاس فكري. أي بما يمكن للعقل العملي إدراكه بكل تفتحات المادة والمادة بالحياة، والحياة بالفكر.

إن العقل الكلي بجعل وعينا مرآة له، قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك، بأن الكون ليس وجوداً مادياً أعمى، بل فكراً واعياً يحمله من العدم إلى الكينونة. وهذا لا يمكنه أن يكون عرضاً من أعراض طبيعة زائلة بزوالي وزوالك، بل جوهراً أساسياً لكل هذا الكون، وأنا وأنت جزء منه، وما ينطبق على زوال وعينا أو تبديه ينطبق على زوال الوعي الكلي أو تبديه.

العقل الكلي هو الحامي لوعيي كما هو الحامي لوعيه، فلا «إنيتين» بيننا. فعلى كل إنسان أن يعي أنه مدعوم إلى الأزل بالوعي.

وهذا هو سر من أسرار الخلود ومحال جعل من لا يعيه أن يعيه؟! وبهذا نتلمس ما ورائية الوعي الإنساني المتصل، كما سبق في بداية هذا البحث وأشرنا، أن تلك الماورائية ستساعد بالإجابة على ثاني أهم سؤال فلسفي في هذا الوجود كما هو موجود. ألا وهو الموت؟!.

فلما كانت الحياة بتدرجات الوعي فيها، درجة من درجات سلم الوعي الكلي، فالموت بهذا المعنى ورغم كل غموضه قد يكون درجة أخرى بالاتجاه نحو وعي كلي مطلق!!! أو عودة للعدم الذي لا بد من وعي يستدعيك ـ يلتقطك ـ منه؟! عبر أزلية الزمن؟!!.

لأن كل الدلائل تشير إلى تزويد العقل الكلي للوعي الإنساني دوماً بمزيد من الوعي الذي كلما إتسعت دائرته زاد تفتح الوعي المطلق فيه، واحتواؤه.

وأخيراً، ألا يمكننا القول: أنه تماماً كما ردت كل حشرة وحيوان على تحدٍ واحدٍ يهدد بقاءها في بيئتها، بتغيير في شكلها البيولوجي، فبرقعت

الزواحف أجسادها حسب لون أو ألوان الطبيعة التي تعيش عليها، وأطالت الزرافات أعناقها لتقتات على ورق الشجر العالي الذي لا ينافسها عليه منافس، وتشبهت الحشرات بالأشجار، وحتى بأشكال الطيور والصخور لتمويه أنفسها من أعدائها[1]. أقول: تماماً كما ردت كل عضوية على تحد واحد، يهدد بقاءها في بيئتها بتغيير شكلها البيولوجي، رد الوعي الإنساني، أو رد الإنسان بالوعي على تحدي الوجود ككل له، بالموت الذي أدركه الإنسان وحده من كل الحيوانات عبر تساؤلاته الواعية عن مصيره، فرداً ونوعاً.

وما هذا التوسيع السريع لدائرة الوعي الإنساني، عبر العقل العملي والعقل النظري اليوم، فيما أسميه صناعة وتلقي مزيداً من الوعي في ذات الوقت، إلا إتجاهٌ في مسيرة خط إنساني طويل لكشف معضلة المصير وإحتوائها، بكل ألوان الفكر.

ولطالما بقي عجز إنساني عقلي، عن هذا الكشف وذاك الإحتواء سيظل الإنسان يطلب عون العقل الكلي حتى يصل إليه، حتى ولو إضطر إلى تبديل أحواله «Alter States» فيما وراء الشعور «Conscience» والنوم والإيحاء العلمي أو الفلسفي أو حتى الديني، أو التأملي الصوفي.

وهو اليوم إذ يقع أحياناً بمطب هذا التبديل، وطلب العون من المخدرات، يعبر عن هذا الإتجاه نفسه، بصورة خاطئة.

بهذا المعنى قد يأتي الموت للإنسان كصورة من صور تبدل أحوال الوعي، كالنوم أو التأمل المطلق في المطلق. فيواجه عقلنا الجزئي كل ما طلبه وتساءل عنه، من العقل الكلي دفعة واحدة، حين الموت.

وما الدراسات الكثيرة اليوم لما يسمونه بحالات «الموت الوقتي» التي يتعرض لها بعض الناس لدقائق معدودة يحسبون فيها من عداد الأموات «إكلينيكياً» على «سدرة» المستشفيات والعيادات الطبية. والحديث شبه الخرافي عن نفق النور، ومعرفة كل شيء دفعة واحدة، لمن خبر هذه التجربة[2]، إلا

(1) Ruth Moore, Evolution, op. cit. pp. 47- 66, Secrets of Survival.

(2) كولن ولسن، ما بعد اللامنتمي، ترجمة يوسف شرور، منشورات دار الآداب، بيروت 1981، ص 141 ـ 166.

حالة أخرى من أحوال تبدل الوعي، لا يمكننا أن نبت عملياً بمدى إنتمائها إلى حالة تبدل الوعي بالحلم، أم هي حالة تبدل نحو الرؤية؟!.

فإذا كان الموت مجرد صورة صورة من صور تبدلات الوعي الإنساني، فإن مشكلة المصير الإنساني ستواجه حتماً أزمة خلود الإنسان. وأقول: أزمة؟ لأن الخلود خلافاً لما هو شائع، ليس بذاك الأمر السهل حتى لو كان في الجنة التي وعدت بها كل الأديان.

وصعوبة الخلود مع العقل المطلق تتصل بكل صعوبات الإطلاق. بينما العدم المريح فردياً من كل إستمراريات صيغ تبدلات الوعي، مرعب لأنه يؤدي إلى كل مجاهيل الزوال التي لن يشعر حتماً بها من هو فيها إن هو صار إليها؟!.

إن مشكلة الخلود، في كيفية وعيه الآن ضمن صيغ وعينا المتبدلة؟!.

وتبدو في الخلود صيغة وعي واحدة لا تتبدل، فالمبعوثون من القبور لن يناموا ولن يحلموا ولن يموتوا ولن يؤثر فكر أحدهم على الآخر، ولا وضعه الإجتماعي أو الإقتصادي أو السياسي أو الديني أو الفلسفي. لا فلسفة أمام الحقيقة الختامية. فأنت أمام الحقيقة لن تبحث عنها. فالفلسفة هي المستوى المعرفي الإنساني الوحيد، الذي لن نحتاج إليه في البرزخ أو حين النشور؟!.

(ألا تحيرنا الحياة الأبدية كما تحيرنا هذه الحياة... اللغز غير موجود... هل هناك ما لا يمكن التعبير عنه؟!)[1].

هذه التكهنات وأمثالها، لم تأتِ لنا من عالم الموت، بل جاءت من مجرد احتمال تبدل الوعي بالموت ضمن تبدلاته الأخرى. لكنها تكتب، في حال وعي شعوري «Conscience». ولذلك ستختلف عن فهم أو كتابة حال الموت داخل تبدل وعي قريب منه في النوم، لكن من يستطيع أن يكتب وهو نائم.

نحن دائماً نكتب عن النوم بحال وعي اليقظة، وتلك خيانة لحال الوعي

(1) كولن ولسن، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس حسن، منشورات دار الآداب، بيروت 1982، ص 371.

في النوم، لا تنقذها الذاكرة مهما إدعت الأمانة والنفوذ؟!

الموت إذاً قد يكون حالة من أحوال تبدل الوعي، لكن لا وعي متبدلاً فيه. ولأننا إعتدنا على أحوال الوعي المتبدلة في حياتنا، لا نستطيع أن نقول بحياة بعد الموت الذي سيوصلنا إلى نوع من الوعي الواحد اللامتبدل. ولكن من قال إن تبدل أحوال الوعي الذي إعتدنا عليه هو القاعدة؟!.

الشك بالحياة بعد الموت وفيه بهذا المعنى شك وعينا اليقظ فقط. أما في حالة وعينا أثناء النوم، فيما لو تذكرنا أحلامنا عند اليقظة بدقة، سنجد أن لا موت هناك. فلا شيء يمنع من رؤية أنفسنا نسير بجنازة عزيز علينا ونحن نكلمه في الوقت ذاته!!!.

والوعي الشعوري اليقظ فقط، هو الذي يخبرنا فقط عن تبدل أحوال الوعي وحتى السكران أو النائم لا يعرف أنه كذلك، أي أنه في حالة وعي متبدل؟! والإنسان حين يواجه وعيه بكل صوره يدرك بشكل يقيني أنه وحيد في هذه المواجهة... تجربة بالضياء وأخرى في الظلام وتجربة ألفها الإنسان، وأخرى لم يألف. وإزاء هذا الضغط الهائل الذي يمارسه الوعي علينا، ووقوفنا وحيدين في مواجهته لا نستطيع إلا أن نطلب العون من الوعي الكلي، من العقل الكلي، الذي منه جاء وعينا وعقلنا. وهذا الطلب بحد ذاته بسبب تلك الوحدة القاتلة التي يفرضها الوعي على الإنسان، هو أساس كل شعور ديني.

إذا لم تكن وحيداً بصورة مطلقة فلا دين لك كما قال وايتهد[1]. لذلك يمكن القول: إن الإنسان الواعي إنسان متدين حتماً.

لنخلص من كل هذا إلى أننا بالوعي نجابه كوناً مجهولاً لفكرنا غير القادر بقمة وعيه على الاحاطة به.

ورغم كوننا بحد أنفسنا عبارة عن رغبة مستمرة بمزيد من الوعي؟! إلا أننا بمجرد أن نسلم الوعي للرغبة نقصيه عن الفكر، فتندفع الرغبة أحياناً نحو تجنب المعرفة لتستريح وتريح جسدها من تجنب العناء. خاصة إذا دخل لفكر الإنسان كل ما من شأنه توسيع المواقف النهائية أمامه في تيئيس الفكر من

(1) المرجع السابق، ص 388.

قدرته على حل المعضلات ومن إمكان خلوده وبالتالي في جعله رهين هذه الآن وهذه اللحظة، مما يدفعه إلى تجاهل هذه المعضلات، إلى حد ما يمكننا أن نعتبره الرغبة بالجهل والتجاهل عبر القناعة بذاتية وعدم أهمية الحقيقة.

الإنسان كما ظنه الإغريق محباً للحقيقة بشكل فطري، هو في الواقع حين ييئس من المطلق، محب للجهل بها على قدر سواء.

تجنب الحقيقة عند الإنسان، اتجاه ساطع سطوع حبها لديه أيضاً. أما أهل الثقة التي تسطع لعيانهم المطلقات الميتافيزيائية فهم التعبير الانساني عن الرغبة بمزيد من الوعي؟!.

ومن هذا التعبير تظهر كل محاولة علم وفلسفة وتسليم بالدين. إذ كلها تدرك قبلياً أن الإنسان كوعي يخالف أي مخلوق ذي درجة معينة من الفكر والذكاء. وبهذه المخالفة يلمح وجود العقل الكلي الذي هو كناية عن أعظم تعبير للفكر في الكون، وصانعه الحاوي لوعائه المطلق، هو المالك الحقيقي لوعينا.

إنه الله.

ونحن لا نبتعد عنه إلا بتجنب الحقيقة عبر الجهل والتجاهل؟!.

فماذا نعني بهما؟!

الباب الثالث

الجهل Ignorance

الفصل الأول

الجهل والجاهلية

جمعت العرب بعبارة «الجهل» الشر وكل نقائض المعرفة، والخبر، والعلم. كما لم تنفه عن العلم الخاطئ (وفي الحديث: إن من العلم جهلاً)[1]. وهو: في كل بحث بمعلومه الذي هو أقل بكثير من مجهوله، كالبحث بالغيب أو بالنجوم - لا الفلك كعلم - أو بذات الله تعالى، وصفاته، من خلال أسمائه الحسنى.

من منطلق أن مجاهل الوجود أكثر بكثير من معالمه. ولا يمكن إختراق هذه المجاهل، أو إدعاء هذا الإختراق بمعلومات قليلة، أو مغلوطة.

وما الجاهلية إلا اليقين المبني على الظن بالقدرة على مثل هذا الإختراق باللغة فقط. من منطلق أن كل تعبير لغوي قادر على التبرير اللفظي لأمر، يجعل هذا الأمر صحيحاً ويقيناً؟!.

لذلك كان الادعاء الخطابي والشعري، الذي تسوغه الكلمات الرنانة بوهم النسب والتفاخر، وحتى بالجريمة والثأر، مقبولاً على أنه حقيقة تظهر حقاً. لذلك صار السفه والغضب والحمق والطيش، دلائل على فضائل الشجاعة، إذا إستطاع الأديب أو الشاعر تسويغها إلى حد أن أخذت كلمة

(1) إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، جـ 13، ص 137.

الجهل نفسها معنى الفضيلة في معلقة «عمرو بن كلثوم» بقوله:

ألا لا يـجـهـلـن أحـد عـلـيـنـا فنجهل فوق جهل الجاهلينا[1]

فإذا كان الشاعر لسان حال بيئته الإجتماعية وكان (أهم ما يميز حياة العرب في الجاهلية أنها حياة حربية تقوم على سفك الدماء)[2]. ولما كان الهجوم خير وسائل الدفاع بالسيف والقلم أيضاً. كان اللعب التبريري بالألفاظ سلاحاً من أسلحة البقاء. لذلك كثرت (المترادفات في العربية .... وتباين التعبير فيها عن المسميات وتعداها باب الأضداد. إذ نجد كلمة واحدة تستعملها قبيلة بمعنى، ثم تشيع عند قبيلة ثانية لا بمعنى مغاير له فحسب، بل بمعنى مضاد يناقضه، مثل جَلَلْ بمعنى عظيم، فإننا نجد المعاجم تنص على أنها تأتي بمعنى حقير)[3]. ولنفس هذا السبب أدخلوا (في الأضداد ما نشأ عن المجاز والإستعارة)[4].

وفي موازاة هذا الخط التعددي، والنقائضي في اللسان العربي الجاهلي، كانت هناك تعددية نقائضية دينية على أساس واحد هو البيت الحرام والحج إليه، في (كعبات كثيرة يحجون إليها ككعبة ذي الخَلَصة وهي الكعبة اليمانية، وكعبة الطائف وهي بيت صنم «اللات»، وأشهر كعباتهم كعبة مكة حارسة الوثنية الجاهلية)[5].

هذه التعددية الفكرية واللسانية، ضمن إطار واحد، مرهون بشظف العيش، والحاجة إلى البقاء بأي ثمن، قد عملت على تفخيم اللفظ على حساب المعنى، والشكل على حساب المضمون. فالجهل على حساب المعرفة.

فالجاهلية بظروفها الإجتماعية والبيئية، وبالعقلية التعددية النقائضية ضمن الإطار الواحد الذي أفرزها، فتحت باب الترادف في اللسان العربي، لتبرير كل وهم وضلال في القول، على أوسع مجالاته. فلغة (من اللغات لا يمكن أن

(1) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، عام؟، ط 4، ج 1، ص 39.
(2) المرجع السابق، ص 62.
(3) المرجع السابق، ص 129.
(4) المرجع السابق، ص 129 أيضاً.
(5) المرجع السابق، ص 92.

تجاري العربية في هذا الباب: باب الترادف)[1].

هكذا خَطَتْ العربية الجاهلية باللسان، ما لم تخطه بالفكر، في طريق الحضارة. ورغم صِلات العرب الجاهليين بالفرس والروم، مع المناذرة والغساسنة، لم يكن للتفكير العميق عندهم عظيم شأن. فقد شغلتهم الأخطار المحدقة بهم من كل حدب وصوب، عن أي بحث فلسفي في هذا الوجود القاسي الذي هم فيه. (فقد كانت الصحراء مليئة بالمخاوف والمخاطر، إذ فيها غير قليل من الوحوش والسباع والحشرات... ورياح السموم، وفيها حنادس الليل المظلم المخيف التي كانت تلقي في روعهم بالخيالات والأوهام... وفي تضاعيف ذلك كان العرب يتربص بعضهم ببعض، إذ كانت حياتهم كما قدمنا حياة حربية دامية، وكاد أن لا يكون هناك حي أو عشيرة بل أسرة إلا وهي واترة أو موتورة)[2].

لذلك إنحصر اهتمامهم المعرفي بما يجب أن يُعْرَفْ، بكل ما يخدم إبقاء الإنسان على حياته، ضمن كل هذه الأخطار التي تهدد بقاءه.

فاهتم العربي الجاهلي بالنجوم كدلالات، ونقل إلى السماء رعبه نفسه في الأرض، فقسم النجوم إلى (نجوم الأنواء، ونجوم الإهتداء)[3]. رابطاً تغير أحوال النجوم بتغير أحوال حظوظه، وبيئته وما شيوع الكي كدواء عندهم، إلا رغبة بنقل مواضع الألم، تماماً كنقل مواضع المعاناة بالترحال.

وبعبارة شوقي ضيف: (أن التسبيب العقلي عندهم كان ضعيفاً... ولا يتعمقون في بحث الأشياء... ولا يتعلقون بمدركات كلية)[4]. وغاية الفلسفة والحكمة عندهم، كانت البلاغة اللفظية بوصف الموت، كما في أشعار أمثال زهير بن أبي سلمى، وأقوال قس بن ساعدة. (ودائماً يكررون أن الدهر بالمرصاد)[5].

وربما لهذا السبب أقصى «Johann Vullers» من معجمه الفارسي

---

(1) المرجع السابق، ص 129.
(2) المرجع السابق، ص 78.
(3) المرجع السابق، ص 83.
(4) المرجع السابق، ص 85.
(5) المرجع السابق، ص 88.

اللاتيني نصف العبارات الفارسية التي تشكل تلك اللغة، ذات الأصل العربي، في محاولة ـ متعصبة ـ منه لبعث اللغة الفارسية القديمة بمعزل عن العربية، كما إدعى أن الفصحى العربية مجرد لغة من لهجة نجدية، إمتدت إلى قريش[1]. ليدعي (أن القرآن الكريم نزل بلغة شعبية مكية، ثم كتب بعد ذلك بالأسلوب الفصيح)[2]. مشككاً بوجود لغة عربية فصحى قبل عصر التدوين. وعلى هذا الخط نفسه تحرك «طه حسين» بإنكار الأدب الجاهلي، وأنه من صنعة عصر التدوين؟!.

وقد جاءت هذه الثغرة مع الإستشراق، وهي تتسع اليوم، بكل صيغ الغزو الثقافي علينا، نتيجة الإستحالة المنطقية لوجود لغة بهذا الإتساع والضخامة، وصدورها عن جاهلية بمثل تلك السطحية؟! ومن عدم ملاحظة أن الجاهلية كتجربة إنسانية، حاولت أن تخترق الوجود باللفظ لا بالمعنى، لتبني بيقين الظن إمكان البقاء، كأمرٍ فرضته الطبيعة على الإنسان، فوسع منطوقه على حساب معقولة.

وهو حين طُلِبَ منه أن يفعل العكس مع الإسلام، بجعل المعقول فوق المنطوق، خاض تجربة علم الفقه والكلام، بزاد نطقي ضخم، فرض نفسه على كل لغات العالم القديم. وإلى اليوم لا زالت الأسماء الإصطلاحية في كل علم وفلسفة ترتكز على نسبة من التراكيب العربية، لا يقلل من شأنها إلا شأن العرب اليوم بين أمم الأرض.

لماذا؟!

لأن مطلب توسيع المعقول نحو حدود المنطوق بعد الجاهلية، ومع الإسلام، إصطدم بالموروث الجاهلي الذي، رفض أن يتوسع بتوسع المعقول، وظل على رفضه إن اليوم.

فإن غض النظر عن عدم هذا التوسع بعض الشيء، رغم توسع الفكر الإسلامي، إذ اتسعت باقي شعوب العالم القديم له أكثر من العرب، جعل شعوب العالم الحديث تربط بالإسلام سبب عدم هذا الإتساع في الفكر العربي

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت 1989، ص 292.

(2) شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، مرجع سابق، ص 131.

اليوم. هذا الفكر المُصِر على التشبث بمنطوقه التربوي على حساب كل عقلانية حضارية.

وبعبارة أخرى: إن الجاهلية العربية الممتدة إلى اليوم، لا تستطيع ولو أرادت أن تمحي من قاموسها العصبية القبلية (وهي عصبية سيطرت على نفوسهم وقدسوها تقديساً، كان أعظم من تقديسهم للشعائر الدينية... وربما تسامح الواحد منهم في دينه... أما في العصبية فإنه لا يتسامح)[1]. لذلك ظل التكبر والإدعاء الأدبي والخطابي والشعري، الذي تسوغه الكلمات الرنانة، على مطيته السابقة ـ الجاهلية ـ بتقديس وهم النسب، وكل أوهام السفسطات الخطابية أمامنا اليوم.

فكما كان من أهم معارفهم بالجاهلية علمهم بالأنساب، ظلوا أسرى هذا الظن الذي يسمونه علماً، إلى اليوم (علمهم بالأنساب ـ الذي ـ سجله العباسيون في مجلدات ضخمة. وكأنهم رأوا في ذلك كله تاريخهم)[2]. ففي عصر التدوين ترافق علم النسب مع تسجيل علم الحديث. وطغى عليه مضموناً لا شكلاً بين مساند ـ من مسند ـ الطالبيين إلى مساند العباسيين إلى مساند الفاطميين.

إن الجهل بيقين التصالب الصبغي البيولوجي، بسبب قصور العقل العملي المعرفي آن ذاك أدى إلى الادعاء بأن الأحفاد يحملون فقط صفات أجدادهم من أبيهم. فهم إستمرارٌ لهم وحدهم، مما أعمى ويعمي الجاهلية العربية عن دور أجداد الأم في وراثاتهم.

الفصل الثاني

أبناء نساء أم أبناء رجال؟!

وفي اللغة العربية «النّسأ» من التأخير[3]. والنساء مؤخّرات عن الرجال في المواجهة بكل صنوفها، وفي الحروب. وهذا غير مرتبط بنقص كما يظن

(1) المرجع السابق، ص 61.

(2) المرجع السابق، ص 83.

(3) بطرس البستاني، محيط المحيط، مرجع سابق، ص 889.

الجاهل أو الجاهلي، بل بقدرات مغايرة، وظيفياً وبيولوجياً. وفي هذه القدرات العضوية لا يتساوى الجنسان، لأنه لا مجال للمقارنة، مثلاً: بين بطن فيه طفل، وبطن يستثقل وجبة دسمة، وبين جهاز عضلي متطور، في جهاز مناعي ضعيف عند الرجل، وبين جهاز عضلي بسيط في جهاز مناعي قوي عند النساء. وأخيراً وليس آخراً بين حجم جسدي وآخر.

وموجز القول: إن الصفات البيولوجية الظاهرة التي يتفوق بها الذكر في كل الأنواع على الأنثى، تبرز للعين الجاهلة، قبل أن تُبْرِزَ عين العلم الصفات البيولوجية الباطنة التي تتفوق فيها الأنثى. حتى أن عظمة الغريزة كعقل مبرمج باطني في الأنواع، والتي تبرز عند الأناث، هي التي دفعت «بنيتشه» إلى إستغراب مطلب المساواة، لا التكافؤ مع الرجل، من بعض النساء «اللواتي يردن أن يستبدلن بعظمة غريزتهن عقلاً تافهاً كعقل الرجال»، حسب تعبير «نيتشه» نفسه.

مما يعني أن الجهل إذا أخذ بالإنسان ـ ذكراً أم أنثى ـ في حقيقة تكوينه البيولوجي، يوقفه أمام ظواهر الأمور. وهنا لا يرى إلا في الرجال تفوقاً على النساء؟!.

لذلك حين جاء الإسلام قرر التكافؤ بين الرجال والنساء، ولم يقرر التساوي بينهم. وهذا مأخذ من مآخذ جاهلية اليوم على الإسلام، الداعية إلى المساواة المستحيلة بين الأجناس.

(جاءت «لينة» وقالت للرسولﷺ: أنا وافدة النساء إليك ما من إمرأة تسمع مقالتي إلى يوم القيامة إلا سرها ذلك. ـ إن ـ الله رب الرجال والنساء، وآدم أبو الرجال والنساء، وحواء أم الرجال والنساء. كتب الله الجهاد على الرجال فإن استشهدوا كانوا أحياء عند ربهم يرزقون. وإن ماتوا وقع أجرهم على الله... ونحن النساء نقوم على المرضى، ونداوي الجرحى فما لنا من الأجر؟! فقال: يا وافدة النساء أبلغي من لقيت من النساء أن طاعة الزوج والإعتراف بحقه تبلغ ذلك كله)[1].

---

(1) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت عام؟، جـ 6، ص 428.

إن المرأة في الإسلام حين لا تعصي زوجها فيما أمر الله، فَتُؤَمِنْ بناءً أسرياً متيناً، تصنع أمة قوية، لا مجال للعصاب والخلل في بنية أبنائها، وتعترف بجهد الرجل وجهاده، فتنال بهذا الإعتراف فقط منزلة الشهداء، وهي أرفع المنازل في اليوم الآخر.

فهي وحدها العالمة يقيناً بحال أولاده حين تدعوهم له. لذلك حرص الإسلام أن يدعى الولد لأبيه، وللفراش، وللعاهرة الحجر. (إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم)[1]. وإحساننا إلى أسمائنا عهد من أمهاتنا لنا. على أن لا يفهم من ذلك التعصب لأنسابنا، فهو مرفوض في الإسلام كرفض المساواة الجاهلة، مطلوب طلب التكافؤ الحق العادل. لذلك أكد الحديث الشريف على لسان الرسولﷺ على أن الله تعالى ينهى عن شطط النسب، كنهيه عن شطط المساواة الجاهلة لذلك: (يعذب الله يوم القيامة ستة نفر، بأشياء:

الأمراء بالجور، والعلماء بالحسد، والعرب بالعصبية. . . الخ)[2].

نحن إذاً كمسلمين مدعوون لآبائنا، في الوقت الذي ننهى عن التعصب لهم. نطلب الخلود الحق بالجهاد بكل أصنافه. وتناله نساؤنا بحفظ أسرِهِمْ من شرور ومفاسد الجهل، وما يعقبه من تفكك الأسر فالأمم فالأخلاق.

ولتأكيد هذا، وصوناً من جهل جاهلية العصبية، علينا أن نعرف أن العرق جساس، يحمل مورثات الأم بقدر ما يحمل مورثات الأب. فكما بيد أمهاتنا دعوتنا إلى آبائنا، بأيدي وراثتهن نصف ما نملك من صفات وراثية.

لذلك كان التكبر والإدعاء الخطابي والشعري، الذي تسوغه الكلمات الرنانة، للتفاخر، ومع التفاخر بوهم النسب. دون معرفة بيقين التصالب الصبغي البيولوجي حين تشكلنا في أرحام أمهاتنا، كافيين للإدعاء بأن الأحفاد يحملون كل صفات أجداد آبائهم فقط، وسببه الجهل بدور أجداد الأم في وراثاتهم.

إن الأشرطة الوراثية المجهرية «Chromosomes» في كل خلية جنسية

---

(1) المرجع السابق، ص 429.

(2) المرجع السابق، ص 389.

ذكرية أم أنثوية تحمل جينات «Genes» أي صفات وراثية، تحدد كل مظهر ومخبر، من مظاهرنا وبواطننا، كلون الجلد والعينين وسعة الدماغ. . . إلخ. وهذه الصفات تظل تتمتع بوجود بالقوة، مختزن من أسلافنا. لا يصير وجوداً بالفعل إلا حين اللقاح، حيث تلتقي الكروموزومات وتتصالب. فتأخذ من صفات بعضها بعضاً، لتظهر صفة، كلون العيون والجلد عند الأم مثلاً وتخفي، أي تحمل أخرى كنفس لون العيون والجلد عند الأب.

وهذه الصفات المحمولة عند الطفل تكمن في مورثاته، لإحتمال بروزها في أولاده. وقد سمى العلماء هذه الصفات الوراثية DNA أي عوامل تشكيل الجسد البشري، وكل حي[(1)].

إن طفلاً ولد مثلاً من أب عربي وأم فارسية، سيحمل إجتماعياً إسم أبيه، تميزاً له عن أخ له من هذه الأم نفسها، هناك في بلده مثلاً. لكنه حتماً يحمل نصف مورثات أخيه من أجداده لأمه.

والإنسان يحمل نصف مورثاته، من ربع أمه وربع أبيه، وربعها من آبائهما - ذكراً وأنثى - والربع الباقي، من آباء آبائهن - ذكوراً وإناثاً - فإذا تزوج هذا الطفل حين يبلغ، من عرق جديد أو جنس جديد أو أي قوم غريب، لم يبق من مورثات إبنه العربية إلا الربع موزعاً بين جداته وأجداده بالتساوي - من العرب - وهكذا بعد أربعة أجيال فقط، لا يبقى من مورثاته العربية إلا أثر لا يذكر، محمولٌ في جيناته أم ظاهر[(2)].

حتى ليمكن القول إن البحيرة الوراثية DNA تُفْتَحُ بين كل الشعوب المتجاورة على بعضها بين زيد وعمر، وتختلط ألوانها كل مئة عام. حتى أن أكثر الشعوب عصبية وإنغلاقاً بين أمم الأرض: اليهود، لم تسلم أشكالهم من البحيرة الوراثية المغربية، أو اليمنية أو الأوروبية، أو حتى الحبشية، في دولة إسرائيل اليوم. فتسرب وراثي واحد كافٍ لإحداث إختلاط عرقي جديد.

﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم**﴾ [الأعراف: 172]، جميعاً بدون إستثناء. فكلنا لآدم، وأبانا الذي هو آدم من تراب ﴿**والله خلقكم**

(1) Ruth Moore, Evolution, op. cit, p. 102.

(2) Ibid, pp. 98- 99.

من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً﴾ [فاطر: 11].

وما الطفل العربي في مثالنا السابق، الذي ولد من أب عربي وأم فارسية، بمنأى في وراثة أحفاده عن هذا الإختلاط الوراثي وحتى العرقي. فكيف لمن يدعي أنه حفيده بعد ألف عام، أن يحدد ما بقي من وراثة جده فيه؟!. فإذا تجاوزنا الألف والخمس مئة عام اليوم، أين نحن من النسب، هذا إن كان خالياً من أي تزوير؟!.

العصبية ليست جهلاً فقط، بل كذب مبنى على الجهل بحقيقة النسب؟!.

وما ظهور كلمة «المولدين» بعد الإسلام وفي الجيل الثالث بعد الرسالة، مع استمرار فعالية الإدعاء الجاهلي بالنسب، الذي بنيت عليه كل فتن طالبية الطالبيين، وعنجهية الأمويين، وإدعائية العباسيين، إلا دلالة عينية واضحة على ظهور الصفات الوراثية العرقية الواضحة على «المولدين» من رجال التابعين.

النسب إذاً (علم لا ينفع، وجهل لا يضر)[1]. وإدعاؤه من العلم المبني على الجهل. لكن يجب أن نعرف منه ما يدفعنا إلى التواصل، لا إلى التعصب والعصبية الجاهلية لذلك قال ﷺ: (تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم ثم إنتهوا)[2]. لأنكم إذا لم تنتهو وقعتم بفتن التعصب الجاهلي؟!

فإذا كان الإسلام هو الذي أعاد فضفاضية الشكلية اللفظية العربية، إلى حيز البحث عن المضامين، فهو الذي حدد للجهل بعض صنوف العلم. (إن من العلم جهلاً)[3]. والعلم الذي يؤدي إلى جهل هو علم النسب إضافة إلى (أوتعلموا من العربية ما تعرفون به كتاب الله ثم إنتهوا، أو تعلموا من النجوم ما تهتدون به في ظلمات البر والبحر ثم إنتهوا)[4].

إن إستدعاء الحديث الشريف القائل: (إنك أمرؤ فيك جاهلية)[5]، إن هو إلا دلالة على الإستمرار في بناء العلم على الظن. وإعتبار هذا الظن يقيناً، عبر الإستعلاء بالنسب، الذي أكاد أقول: كان وراء كل فتن الحروب الداخلية،

---

(1) مسند ابن حنبل، مرجع سابق، مج 4، ص 55.

(2) المرجع السابق، ص 55 أيضاً.

(3) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 13، ص 137.

(4) مسند ابن حنبل، مرجع سابق، مج 4، ص 55 أيضاً.

(5) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 13، ص 137 أيضاً.

في الخلافات الأموية والعباسية، ثم الفاطمية. حتى بدده الزمن بدول الأتراك والمماليك فالعثمانيين، ثم آخر سلسلة تلك الشرور الإستعمار.

إن الإرتكاز على كل معلوم مجاهيله أكثر من معاليمه، علم من طبيعة جاهلية.

كذلك يعني الجهل في لغة العرب، كل ما يخفي الخبر والخبرة، لقوله تعالى **﴿يحسبهم الجاهل أغنياء﴾**[1]. ويعني الذي لا يعرف حالهم، فيظنهم لتعففهم وعدم سؤالهم الناس، أغنياء لا فقراء.

الفصل الثالث

الجهل والشر

حقاً إن الإنسان لعدو لما يجهل. وأكثر من ذلك، بل سبب هذا العداء، الخوف مما لا نعرف. ولأن في كل جهل عدم شيء ما مثل أن الجهل بالرياضيات هو عدم المعرفة الحسابية والعددية. فالعدم في صلب كل جهل. ولهذا نخاف من العدم ونعادي الموت، دون أن نميز فيه بين الغياب، والفقدان، واللاشيء، في صلة القوة بالفعل مثلاً؟! حتى ليمكن القول: إن الجهل ضربٌ من ضروب العدم؟!.

لأن الجاهل بأمر فاقده، وغائب عنه. وهو لا شيء بالنسبة له. لذلك أفرد «ابن سينا» في الإلهيات من «الشفاء» فصلاً عن كيفية دخول الشر في كل شيء عبر الجهل، لإيضاح كيف يعمل الشر في هذا الوجود، القائم والناتج عن واجبْ وجود، كله خير وحق، لا يمكن أن ينتج عنه شر وأذية.

حتى أن «العناية» الإلهية لا تعني إلا ما (يفيض عنه مما يعقله نظاماً وخيراً)[2]. لكن الواقع يرينا عكس ذلك، في عالم التحول والفساد الذي نعيش فيه، بكل آلامه ومحنه المؤذية.

على أن نلاحظ أن هذا العالم مليء بالمجاهيل التي لا نعرف عنها شيئاً، أي المعدومة من أمام ناظرينا فقط.

---

(1) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(2) إبن سينا، الشفاء، الإلهيات، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1960، «تحقيق الأب قنواني وسعيد زايد»، ص 415.

وليس كل ما نجهله ويشكل عدماً بالنسبة لنا، هو عدمَ فعلاً لأنه غائب أو ليس موجوداً، بل مجرد مفقود منا. متى وجدناه تأكدنا من أن له وجوداً كنا فقط نجهله؟!.

هكذا يمتد العدم إلى الوجود، ويتمدد الوجود، في كل مرة نكشف فيها ما كنا نجهل وجوده. فيبقى وجوداً بالقوة، حتى يأتي من العقل الكلي إلى العقل الجزئي حدسٌ، ينقله من العدم إلى الوجود.

وهذا التواصل عبر الحدوس بين العقل المنفعل والعقل الكلي الفعال، هو صلة الإتصال اليومية بيننا وبين الحق. الذي في كل مرة تسطع منه حقيقة لعقلنا الجزئي، تنفي بسطوعها شراً عنا، كان يخفيه العدم بعدم المعرفة. أي بالجهل؟!.

الفكر الإنساني إذاً هو: فاعلية نقل المجهول إلى المعلوم. أي فاعلية نقل العدم إلى الوجود. فبه يكشف خفاء شر المجهولات، أي خفاء شر كل جهل.

والنقل الديني حين يوجه العقل نحو هذه الفاعلية لنقل المجهول نحو المعلوم، يعطينا خبراً به نصل إلى اليقين بالعقل. وهذا التلاقي، أو التوجيه بالنقل الديني يوصلنا إلى العلم.

ورغم أن كلمة علم، كانت تعني عند العرب، العلم النقلي، أو العلم والفقه بالنقل الديني، إلا أنها ما لبثت أن تحولت مع بدايات الفلسفة لتعني النقل والعقل معاً. لذلك ميز «الفارابي» في كتابه الهام «إحصاء العلوم»[1]، بين علم اللسان، وهو علم نقلي يقوم على حفظ الألفاظ، ومعرفة قواعدها (قوانين تلك الألفاظ)[2]. وعلم المنطق وهو العلم بالقوانين التي تسدد نحو طريق الحق والصواب، وتحفظ من الغلط، وبالتالي الجهل بالمعقولات[3]. وهو علم عقلي منقول في جملته من الإغريق.

ورغم أن هذا العلم يشارك النحو بصفة، باستعماله للتراكيب اللغوية، إلا أن هدفه ليس وزن الكلام بميزان الفصاحة، كمواضعة شكلية يتغير معناها

(1) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة 1949 ط 2.
(2) المرجع السابق، ص 45.
(3) المرجع السابق، ص 53.

بتغير العصور. بل وزن معاني الكلام وأهدافه. إن (علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها)[1]. لذلك يمكن نقل المعاني بالترجمات التي تعتمد على منطقية كل لفظ، ولا يمكن نقل البيان الأدبي بين الأمم. أي يمكن نقل الأقاويل العقلية، ولا يمكن نقل الأقاويل الخطابية.

ومن المنطق ينتقل الفارابي إلى العلوم العقلية، المبنية كلها شأنها شأن المنطق على نقل نظري، لا يلبث أن يتحول إلى العقل العملي حين كل إستعمال. ويبدأها بالرياضيات، وعلوم الفيزياء الضوئية، ثم علوم الفضاء، حيث يميز فيه علم النجوم كعلم (دلالات على الكواكب... عن أشكالها... وعن حركات الأجسام السماوية... كلها كروية ... يعم جميعها... لتفحص الأرض)[2]. وهذا الهدف قطعاً يختلف عن خزعبلات التنجيم.

ثم علوم الموسيقى، والميكانيكا ـ علم الأثقال ـ ثم الكيمياء فالعلم الفيزيائي ـ الطبيعي ـ وأخيراً وليس آخراً العلم الإلهي، الذي يفحص الوجود بما هو موجود، ومبادئ البراهين، ثم عن الموجودات التي لها كيف وليس لها كم (التي ليست بأجسام ولا في أجسام)[3].

أما علم الفقه وعلم الكلام، فليس لهما وحدهما صفة العلم، بل يشتركان ويستندان على علم المنطق (لتقدير ما لم يصرح به واضع الشريعة)[4]. لأجل (نصرة الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة)[5]. أي لاستخدام العقل في تفقه الدين بعلم الفقه، وللدفاع عن الدين بالمنطق في علم الكلام.

وبغض النظر عن رأي «الفارابي» أن كل هذه العلوم تهدف خير السعادة، لتجنب شر الجهل في الدنيا من أجل سعادة المعرفة مع الأزل. لذلك وضع علم الإجتماع، أي العلم المدني حارساً لتزكية هذه العلوم بمدينته الفاضلة، التي ستوصل حتماً كل فاضل فيها بعد الموت إلى سعادة الخلود، أو الخلود مع المعرفة فالسعادة. أقول: بغض النظر عن هذا الرأي بحد ذاته، نجد أن

(1) المرجع السابق، ص 60.
(2) المرجع السابق، ص 84 ـ 85.
(3) المرجع السابق، ص 99.
(4) المرجع السابق، ص 107.
(5) المرجع السابق، ص 108.

كلمة علم لم تعد تعني مع الفارابي وبعده النقل الديني المعرفي وحده. بل شملت المعرفة العقلية بكل صنوفها الممكنة.

إن النظر إلى العقل الإنساني ـ فكرنا ـ كفاعلية تنقل المجهول إلى حيز كل معلوم، يجعل منه أداة أساسية في محاربة العدم، وكل الشرور الملحقة فيه.

فإذا كشفنا خفاء مجهولٍ إتقينا شره. وهكذا بالعلم بمعناه الحقيقي، معاصراً كان أم منذ الفارابي، يمكننا أن نضرب الشر الكامن في كل جهل.

فإذا كان الشيء بالشيء يذكر، فإن التجهيل الذي يمارسه الإختراق الثقافي علينا اليوم، يكمن فيما يكمن، أن كلمة علم لا تعني عند المسلمين والعرب إلا معنى النقل أي العلم الديني فقط؟!.

إن التراث الفكري العربي شأنه شأن أي تراث آخر، زاخر بسوء الفهم لمعنى العلم، أو بتسويء الفهم إن شئت. وهنا مربض من مرابض التجهيل التي حتماً لا تقود إلا لكل شر. ومعيارنا في معرفة ذلك، التبريرية في كل مذهب، والتي لا تقود ولا تنقاد إلا للعصبية، من أجل كل سلبيات التسلط. وهنا نجد إضافة إلى العلم صفة العرفان. تماماً كإدعاء أن الفلسفة أي حب الحكمة، هي حكمة.

وبين هذا الخط الرفيع بين الإنسان كفاعلية عقلية، تنقل من المجهول معلوماً، وبين ظن أن كل إدعاء نقل هو نقل عن الحق، إدعى بعض الباحثين عن المعرفة العرفان، كما إدعى بعض محبي الحكمة ـ الفلسفة ـ الحكمة.

ومدعي العرفان لم يكونوا في صفوف المتصوفة فقط، كما يتبادر إلى الذهن للمرة الأولى، بل كانوا في صفوف من إدعى ضرورة تعطيل النقل بالعقل. إذ ما دمنا بالعقل قادرين على ما يقوله لنا النقل، فلا حاجة لنا بأي نقل.

وذلك بإنكار السعة الشمولية والتوجيهية النقلية، لكل عقل سيتخبط بالبدء من الأول مع كل مسلمة لم تصله نقلاً. فإدعاء قدرة العقل الإنساني على الإحاطة التأويلية الشاملة غرور وإدعاء في صلب القدرات العقلية الإنسانية المحدودة طبعاً.

فليس كل مفكري الإسلام الفارابي. كما أن ليس كلهم يجرؤ على

الإدعاء أن معرفته العقلية «إفتخاراً»(1).

النسب والإفتخار والعصبية، ثالوث شر الجهل المقدس عند المتحنطين بالمترادفات اللفظية الأدبية العربية، جوهر الفكر والحق في هذه الأمة، ممن يعتبرون إمتداداً لجاهليتها في كل زمان. وما ذكرنا منهم غيض من فيض الفتنة والإنقسام المستمر.

فلكي لا نقع في مطب المهاترة التاريخية مع هذا الإتجاه، ومع هذه الذخيرة السفسطية اللغوية الأدبية القوية، علينا أن نتتبع صلة الجهل بالشر فكرياً، كي نضع قواعد كشفه المنطقية التي تغنينا عن الخوض ضد هذا القلم أو ذاك، ممن أجاد فيه خزن المنطوق اللغوي العربي لصالح تبريريته وأهدافه العصبية الضيقة.

الفصل الرابع

الفلسفة «كحب للحقيقة» وحدها، في مواجهة شر الجهل

رأينا كيف أن الغلو والتعصب والافتخار بالنسب سبب كل شر. فلنلفت النظر إلى أن التواضع والإعتراف بالجهل، كقوة تحيط بنا من كل جانب، إحاطة العدم بوجودنا، هو أساس إعتراف الباحث عن الحقيقة بقلة المعرفة، لا بعدمها. «فسقراط» الذي عرف الكثير أقر بأنه «لا يعرف شيئاً». من منطلق إستحالة العرفان، للعقل البشري الذي وضع فينا كأداة تلاؤم من أجل البقاء، لا كأداة لإختراق المطلق.

فمعرفة حدود العقل البشري ضرورية، كي لا نقع بالإدعاء والغرور اللذين يقودان إلى كل شر.

فما هي حدود هذا العقل البشري في صراعه مع الجهل؟!.

ونحن نعرف أننا في تلمس الإجابة على مثل هذا السؤال، نجيب أو نحاول أن نجيب على صلة العدم بالوجود، في الشر، كنقيض لصلة الحق بالأزل والمعرفة عبر الخير.

---

(1) لأبي يعقوب السجستاني كتاب بهذا الإدعاء، لا تزيد صفحاته المطبوعة عن 115 صفحة. إدعى فيه يقين العرفان والتأويل معاً؟! أنظر: أبو يعقوب السجستاني، كتاب الإفتخار، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، عام 1980.

إعتبر «الجرجاني» أن الجهل ليس عدماً للشيء بشكل مطلق، بل هو إعتبار الشيء بشكل خاطئ ذهنياً فهو (إعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه)[1].

فهو ليس معدوماً بصورة مطلقة لأنه (شيء في الذهن)[2]. ولكننا يمكن أن نميز فيه في حالته البسيطة عدماً، كعدم العلم بالهندسة مثلاً، إضافة إلى حالته المركبة التي ذكرناها وهي (الإعتقاد غير المطابق للواقع)[3]. فالجهل إذا كان مركباً نتج عن الخطأ. وإذا كان بسيطاً نتج عن العدم.

فالجهل يقابل العلم والإعتقاد «دوغما» (مقابلة العدم)[4]. مما يعني أن هناك ما يحمل على الجهل، تماماً كما هناك ما يحمل على الخطأ، وما يحمل على العدم لكل موجود. والمجهلة في لغة العرب (ما يحملك على الجهل... وفي الحديث إنكم لتجهلون وتبخلون وتجبنون)[5]. أي لدى الإنسان أسبابٌ تحمله على الجهل، كما لديه أسبابٌ تحمله على البخل والجبن، وأسبابٌ تتجه به نحو الزوال.

ومعرفة هذه الأسباب التي تودي بنا إلى كل «مجهلة» أو عدم، كفيلة بإزالتها.

أ ـ أسباب المجهلة:

بعد أن ميزنا بين الجهل المركب الناتج عن كل إعتقاد خاطئ، تبين لنا أن سبب المجهلة المركبة، هو: العقائد الدوغمائية بكل أصنافها، أي التي يبنى الاعتقاد فيها على أساس التأكيدات الخطابية والشعرية والأدبية، لتشكيل الأنصار والتحزب. وتقود إلى مجهلة إراقة دماء من لا يقول بقولها أو إضطهاده.

وتجد أمثلة ذلك في حياتنا المعاصرة بالفاشية والنازية والعرقية والصهيونية والشيوعية، وفي كل حزبية دوغمائية أخرى.

---

(1) علي الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 36.

(2) المرجع السابق، ص 36.

(3) المرجع السابق.

(4) محمد التهانوي، كشاف إصطلاحات الفنون، خياط بيروت، عام؟، ج 2، ص 254.

(5) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 13، ص 137.

أما الجهل البسيط، فهو عدم العلم بالشيء نهائياً، لا المعرفة به جزئياً كالدوغما والتعصب لها. وخطر هذا الجهل البسيط في أنه وإن كان لا يؤدي إلى التعصب ولا ينتج عن العصبية، في أنه يؤدي إلى العدم. بمعنى أنه يصبح الأداة المعيقة لوظيفة العقل الإنساني الأساسية، في نقل المعدوم إلى المعلوم، أي إلى الوجود.

والأمم كالأفراد غير القادرين على مثل هذا النقل، أمم متخلفة. ولا أقول غير متمدنة. لأن التمدن لا يمكنه أن يعني كل نقل من المعدوم المجهول إلى المعلوم الموجود، كيفما اتفق، بل ضمن أطر الأخلاق والدين.

فنقل القدرة التدميرية التي كانت معدومة قبل إكتشاف التفجير الذري، إلى المعلوم الموجود، بالقنبلة الذرية، عمل علمي لكنه غير إنساني ولا أخلاقي. ففي العدم تكمن أمور بالقوة، من الخطر والشر نقلها إلى الوجود بالعلم. فهناك أشياء من الخير أن لا نعرفها، لأنها تمثل الجانب الشرير في الوجود بالقوة، أي العدم. فإذا نقلت إلى الوجود بالفعل، زادت من قوى الشر في الوجود.

إن العقل الإنساني كقدرة على نقل العدم إلى الوجود، يصبح في خدمة الشيطان، إن هو نقل كيفما إتفق، دون رادع من أي أخلاق ولا أي دين. ونحن نستطيع أن نسمي مثل هذا العلم: مجهلة لا جهلاً، فهو بالتالي بربرية لا مدنية، تفوق بخطرها كل تخلف. لذلك نقول كما في الحديث الشريف الذي سبق لنا إيراده: «إن من العلم جهلاً». وهو كل علم لا يؤدي إلى خطأ في الفهم، كما في «الدوغما»، بل إلى لا أخلاقية حقيقية ولكنها ليست صحيحة أخلاقياً.

بالمجهلة يصير الإنسان معيناً للشر، وخليفة للشيطان في الأرض، أداتاه التعصب في «الدوغما»، والعلم المخرب بلا تمييز. ويصبح العقل الإنساني كوسيلة لنقل العدم إلى الوجود، مطية الشر الأكبر.

التخلف إذاً هو إعاقة وظيفة العقل الناقلة هذه.

بينما التقدم اللاأخلاقي، إستخدام تلك الوظيفة بنقل الشر، عبر طريقي الإعتقاد الفاسد «الدوغما»، أو اليقين الشرير «التدمير».

(فنظرة سريعة على القرن العشرين ترينا أن الصهيونية ـ اليهودية ـ قد قدمت لهذا الغرض ثلاثة من أعلامها البررة. إحتال الأول على المفاهيم السيكولوجية فكرس الغريزة ـ الجنسية ـ وقونن التحلل الجنسي وتفشي البغاء، في المجتمع الأوروبي، فرويد، وإتخذ الثاني من هذا التحليل في بيانه .الشيوعي ذريعة... لفصم... الكيان الإجتماعي بإضاءة تعارضات الطبقات... وأخيراً أُعْطِيَ هذا العالم ما يحل كل تعارضاته... ووجوده... و.... إنه «آنشتين» بقنبلته الذرية.... فهل وجود هؤلاء الثلاثة من قبيل الصدف؟)[1].

لنحدد إذاً صراع العقل الإنساني مع الجهل بثلاثة شرور:

1 ـ الجهل المركب: وهو الإعتقاد «دوغما» التي لا تطابق إلا جانباً من الواقع، وتدعي مطابقته كله.

2 ـ الجهل البسيط: وهو ترك ما يمكن معرفته في حيز العدم، وهو الذي يؤدي إلى كل تخلف.

3 ـ المجهلة: وهي نقل الشر المعدوم إلى حيز الوجود المعلوم. وهو أداة من أدوات التقدم اللا أخلاقي.

ب ـ دخول الشر من العدم إلى الوجود بالمجهلة:

في نسبية إمتناع الكمال يدخل الشر إلى الوجود، مع دخول الكمال إليه من العدم. لذلك ينقلب الخير شراً، والشر خيراً حسب موضع كل موجود في هذا الوجود. فإمتناع كمال التغذية في جسد الأسد يدفعه إلى تحصيله بأن يكون فراساً.

الخير للأسد أن يأكل الغزال، والشر للغزال أن يفترسه الأسد؟! وبين هذين الإمتناعين للكمال بين النوعين ينقلب الخير والشر بينهما!! فلو فرضنا إمتناع وجود الأسد والكواسر عن الغزلان، فهل يعني هذا تحقق كمال الغزال في الوجود؟!.

(1) كمال الحاج وهاني يحيى نصري، المسيحان والعصبية، مطابع الكريم الحديثة، جونيه 1973، ص 122 ـ 123.

حتماً لا. لأن للحشرات والميكروبات والفيروسات نصيباً من هذه اللعبة... بمعنى أننا نعيش في عالم يمتنع الكمال فيه أصلاً.

فالشر أصلاً هو بإمتناعات الكمال قياساً إلى كل موجود (كالنار إذا أحرقت، فإن الإحراق كمال النار، لكنه شر بالقياس إلى سلب سلامتك)[1].

والإنسان إذ يدرك ذلك، يسعى بعقله إلى منع كمال الأشياء والأحياء من التحقق، على حساب كماله. فهو يحصر النار «بالولاعة» والوحوش بحدائق الحيوان، والجراثيم بالأدوية والفيروسات بالمختبرات... وبعبارة أخرى إننا بالعقل نحاول حصر كل كمال بالأحياء والأشياء يؤدي إلى منع كمالنا من التحقق.

فإذا نجحنا بمنع كمالها من التحقق أصبحنا وجوداً بلا ضد، وخلوداً بلا هدف؟!. وهنا يدخل علينا الشر ثانية من هذه اللاهدفية؟! لذلك قال «إبن سينا» (فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة... لأجل... أمور شخصية غير دائمة)[2].

لماذا؟!

لأن هذا الوجود وببساطة ليس لنا وحدنا و(العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل لأجلنا)[3]. وبالمقابل نحن لا نستطيع أن نجعل هذه العلل تعمل لأجلنا وحدنا، وهذا من المحالات، لكنها محالات تسعى الإنسانية عملياً بإتجاهها؟!.

فنحن نطلب خيرنا بتحويل الشرور إلى كل الموجودات الأخرى بعيداً عنا، وبتحويل شرور بعضنا إلى بعض. وكأن الصفة الأساسية للخير عند الإنسان هي تحويل الشر، وحتى إستدعاؤه من المجهول لنقله إلى الآخر من بني نوعه، كما حصل بعد القنبلة الذرية في «ناكازاكي» و«هيروشيما». حيث صب شر الإنفجار الذري عليهما، قبل أن تتمكنا منه، فتصبه على مدن الحلف الغربي؟!.

---

(1) إبن سينا، كتاب النجاة، تحقيق ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 1985، ص 324.

(2) المرجع السابق، ص 325.

(3) ابن سينا، الشفاء، «الإلهيات»، مرجع سابق، ص 414.

فإذا كان الشر هو كل حابس للكمال، فالسؤال النسبي هو: بالنسبة لمن؟.

وما الخطر الذي يصاحب كشف كل حقيقة، بإستدعائها من حيز اللامعلوم المجهول، أي المعدوم منا، إلى حيز الوجود، إلا في هذه النسبية.

خذ «كوبورنيكس» و«غاليلو» تجد أنهما إستدعيا حقائقَ، شكلت خطراً على «الدوغما» الكنسية الأوروبية، مما دفع بالكنيسة إلى نقل الخطر عليهما بإدانتهما بالهرطقة. فليس مهماً كشفهما للحقيقة إلا لليقين العلمي، أما اليقين الدوغمائي فقد حمى نفسه منهما، كما يحمي نفسه من أي حقيقة تعارضه بالتأويل.

إن عبارة «Metaphoric» أي المجاز، تستطيع أن تحمي كل يقين دوغمائي من خطر أي حقيقة ساطعة. مما يعني أن عنصر الخطر المصاحب لكل حقيقة، يدفع الإنسان أحياناً كثيرة إلى تجنبها. لذلك يصير التجاهل ضرورياً، ويشكل جزءاً أساسياً من روادع الخوف من دخول الشر من العدم إلى الوجود، أي من شر المجهلة.

لكن ليس كل ما يدخل من العدم إلى الوجود عبر الإنسان مجهلة. فحقيقة كون الأرض ليست مركز الكون، وإن هي مست دوغما إعتقادية معينة وشكلت خطراً عليها، فهي ليست كذلك بالنسبة لعقائد أخرى.

هي حابس لكمال تلك الدوغما، ميسر أخرى نحو التكامل؟! مما يعني مرة أخرى نسبية الشر في الوجود، في تقلبه مع الخير مع البعض؟!.

فكما أن الحقيقة خطرة، كذلك الشر غير ثابت على شره، فقد ينقلب خيراً بكل لحظة. وأكثر من ذلك لا يوجد شر إلا وبه جانب خير. ولا خير إلا وبه جانب شرير؟!. وهامش الخير في الشر، وهامش الشر بالخير قد يطغى في أي لحظة فيزيد نسبته. ومثال ذلك أن خسارة الملايين من الأموال مثلاً، وإن كان هامش الخير فيها للخاسر ضئيلاً، إلا أنه يعفي الخاسر من هموم صيانة المال؟!.

﴿إن مع العسر يسراً﴾ [الشرح: 6] والذي يكذب الخير ويرفضه لن يرى من الوجود إلا الشر **﴿وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ [الليل: 10]**.

فالخير يمكنه أن ييسر للشر والعسر. بمعنى أن الذي يطلب الشر من العدم مجهلة سينال ما طلب. فالإنسان كمنتج للحقيقة وناقل لها، لا يستطيع أن يضمن ما ينقل. لكنه حين يواجه «المجهلة» في نقله عليه تخطيها. أما إذا مرت دون أن يلاحظها، ولاحظها آخر، فعليه أن يذعن للحق والخير فلا يدافع عنها، ويتراجع عن دعم ما نقل. وإلا تحول إلى أداة من أدوات الشر في هذا الوجود. (إن جهل الإنسان بذاته، لأنه يصنع ما هو عليه يحتاج إلى آخر كي ينوره)(1). ولهذا السبب نفسه إعتبر «جاسبر» أن لا حقيقة دون صفة شمولية (وهذه الكلية الشمولية لا يمكن أخذها من أي فرد على حدة)(2).

الخطأ إذاً هو في «المجهلة» حين طلب الخير والحق، ولا يمكن مقاومته إلا بشمولية النظر إليه عبر الإجماع. لذلك «لا تجمع أمتي على ضلال»؟.

وما الناتج عن كل ذاتية بهذا المعنى، من الحقائق الفلسفية إلا من ثمار المجهلة الفردية مهما كان دقيقاً محكماً.

حتى أن «سارتر» رائد الفلسفة الذاتية في هذا العصر، بعد أن وضع أسس فلسفته بين 1930 ـ 1940، وخاصة في بحثه المعنون «بالحقيقة والوجود»(3)، لم ينشر بحثه هذا، ونشرته إبنته بالتبني «Arlette» عام 1989. أي بعد موته بتسع سنوات.

لماذا؟

(لأنني تخليت عن ذاتيتي التي تبنيتها قبل الحرب ومثاليتها الذاتية، وتبنيت الفردية الإجتماعية والسوسيولوجية. وكانت هذه نقطة تحول في حياتي، قبل وبعد. أي قبل أن أكتب «الغثيان» حيث علاقتي الإجتماعية كانت ميتافيزيائية. وبعد حيث بالتدريج، إنْقَذْتُ لكتابة «نقداً للفكر الديالكتيكي»)(4).

الذاتية مجهلة في كثير من جوانبها إذاً، وهي سبب من أسباب دخول الشر من العدم إلى الوجود. وكأن الشر لا يستطيع أبداً أن يكون شمولياً

---

(1) Jean Paul Sartre, Truth and Existence, The University of Chicago Press, London 1992, p. 77.

(2) Karl Jaspers, Reason and Existenz, Farrar, Strous and Giroux, N.Y., 1978, p. 69.

(3) Truth and Existence, op. cit.

(4) Ibid., p. XXXI.

«Encompassing» حسب تعبير «جاسبر». فهو لا يقدر إلا على الفردية والذاتية، والجمعية العصبية فقط.

لأن النقص في صلب بنية الشر هو وحده الذي يؤكد عرضيته، والكمال في صلب بنية الخير هو الذي يؤكد أزليته. فالله تعالى كقدرة شمولية كونية قوة خير محض. ومعنى الألوهية لا يمكن أن يصبح شراً، إلا إذا إنحصر بفردية قومية أو عصبية لشعب الله المختار. وهذا الشر الوثني في أساسه، مهما إدعى التوحيد يظل شراً يصنعه الإنسان ويصنعه على لسان الحق في كل ذاتية.

(الشر كثير وليس بأكثري، وفرق بين الكثير والأكثري... نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية هي أكثرية... مثل الجهل... وهي ليست بفعل فاعل، بل لأن لا يفعل الفاعل)[1]. وإذا لم يفعل الفاعل، أي إمتنع الإنسان عن فعاليته العقلية بنقل الموجود من العدم، يساعد العدم على البقاء خارج حيز الوجود. (وهذه الشرور هي إعدام خيرات)[2].

إن فاعلية الباري عبر تجلي العقل الكلي في كل شيء، فاعلية شمولية، بينما فاعلية كل فرد منا فاعلية ذاتية. ففي الأولى يستحيل دخول الشر، وفي الثانية يمكنه التقلب مع الخير. ففاعلية الباري (إستحال أن يكون وجوبا بسبب... ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل)[3]. وفي كل دوام كمال يستحيل معه نقص الشر.

ولما كانت (الأمور التي يقال لها شراً... أموراً عدمية أو أموراً وجودية)[4] فالتجهيل هو نقل الشر من العدم إلى حيز الوجود بالذاتية والفردية، التي هي شر بالعرض تمنعه كل شمولية علمية.

جـ - مدى الذاتية في الحقيقة وشر الجهل:

للذاتية أهمية في كل يقين، حيث لا يقين إلا بذات توقن به. ومن هذا المنطلق تبرز أهمية الذاتية في تداخلها مع الكلية. لنأخذ مثلاً: كل الأديان

---

(1) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، مرجع سابق، ص 422.

(2) ابن سينا، كتاب النجاة، مرجع سابق، ص 326.

(3) فخر الدين الرازي، كتاب المباحث المشرقية، مرجع سابق، ص 518.

(4) المرجع السابق، ص 519.

إبتدأت بيقين ذاتي للأنبياء. كذلك اليقين الذاتي الآتي من كل حدس ذاتي علمي حين يتبناه الناس فيصبح شمولياً ويسمى موضوعياً.

لذلك يمكن القول: إن كل المفاهيم التي تعيش تحت هيمنة القوانين الإجتماعية التي أفرزتها، هي بالأساس مفاهيمُ ذاتية، تبناها الناس فصارت شمولية. فهي أقرب إلى الحقيقة، إن لم تكن حقيقية مئة في المئة.

نحن نقول: الشمولية تظهر مدى صحة المفاهيم، لكننا لا نقول إن كل مفهوم شامل هو مفهوم صحيح؟!.

ومن هذا المنطلق تظل الذاتية في تمرد دائم على الشمولية، والكلية الشمولية تمارس إجبارها على كل ذاتية. وعي فردي إزاء قناعات عامة، إذا أقنعها صار شمولياً. فالحقيقة لا تظهر إلا كإمتداد للوجود من وعي كلي، عبر فردية ثم تعميم شمولي كلي بين كل الناس.

فإذا لم يستطع الفرد أن يوصل ما وعاه ذاتياً إلى الآخرين، ماتت فرصة إمكان تبني الناس لما وعاه معه.

بهذا زالت كثير من الحقائق التي كان بالإمكان معرفتها مع أصحابها بسبب عدم شيوع فكرهم أو حتى معرفته أحياناً بين الناس. وربما لهذا السبب قال «سارتر»: (إن الحقيقة تختفي مع الإنسان)[1]. فإذا زال النوع البشري كله؟ أين تبقى الحقيقة؟!

هل ستُغَلَّفْ بشَرِ الجهل الأزلي؟!.

إذا زال الإنسان وبقي الكون، سيزول إرتداد الوعي الكلي وتمثله ضمن الأشياء بالإنسان. وهذا عماء يضاد تفتح العقل الكلي، فهو شر؟!.

مشكلة الإنسان كما يبدو أن الشر لا يتحرك إلا بخطئه وجهله، فهو ضروري. للشر ضرورته للخير. فإذا زال الإنسان حل العدم، وهذا محال للخير إستحالته للشر؟!.

إن الكثير من الأباطيل ومن الحقائق، قد إختفت مع الأفراد الذين قالوا بها. ولم تنقل إلى حيز أي موضوعية شمولية، من ذاتيتها التي إختنقت معها وبها.

---

(1) Truth and Existence, op. cit. p. 5.

لكن إختفاء كل الأباطيل، وكل الحقائق باختفاء كل شمولية، إذا دمر النوع البشري، فعلّ يلغي إمكان معرفة أي تفتح من العقل الكلي. أي يلغي فعل قانون من قوانين ذاك العقل اسمه «الوعي».

محال أن يكون هذا الكون أيضاً بدون صيغ أخرى من الوعي، غير صيغة النوع الإنساني. لكن تدمير صيغة النوع الإنساني، هو تدمير لجانب من جوانب تحقق الوعي الكوني، أي لجزء من قوانين الكون. وهنا يتسرب الشر لا العماء المطلق إلى هذا التدمير الجزئي، لصيغة من صيغ الوعي الكوني. فلو دمر كل الوعي الكوني لكان العماء المطلق بلا خير ولا شر. لكن تدمير صيغة الوعي الإنساني بتدمير البشرية، نصر نهائي يحققه الشر على هذا النوع.

لا يمكن الخلاص من مثل هذا الخطر على الخير، إلا إذا كان الحق قد حمى النوع البشري من العدم «بمعنى التدمير والفقدان النهائي»، بحماية كل فرد من زوال الوجود الجسدي بالموت، بخلود ماهيته.

خلود ماهية واعية إلى الأزل، بعد حلولٍ بتجربة مادية، كشفت متناقضات الوجود المادي، هو هزيمة للشر إلى الأزل. ومع تلك الماهيات الخالدة لا بد من تبادل كل خبرات التفتح. فلا تغرق الحقائق الذاتية التي لم يصر لها إتصال شموليّ في ظلام أزلي.

وهذا نصر آخر على الشر والجهل.

هل هذا الذي قلناه هو كشف حقيقة، أم إنطلاق في عقيدة؟! وهي هنا الإيمان بخلود الروح؟!.

وعلى أي حال فهي موجهة للآخر، من ذات تريد أن تكشف لنفسها معنىً في هذا الوجود؟!.

ولكن كل ما نكشفه لأنفسنا نكشفه للآخرين. فالإنسان كفاعلية عقلية ناقلة للوجود من العدم، هو أيضاً فاعلية ناقلة لبني نوعه ما ينقل. (الإنسان يرى من أجل الآخرين)[1]. فهدف كل ذاتية إذاً هو الشمولية.

(1) Ibid., p. 7.

لماذا؟!. لأن الإنسان لا يستطيع أن يقاوم شر العدم إلا بتكاتف معارف نوعه، فالمعركة معركة شاملة ضد الجهل، المرتبط بكل عدم.

الذاتية إذاً توضح وتنير الموضوعية. وهي أي الموضوعية بدورها الشمولي «Encompassing» تخترق جهل العدم، وتجره إلى معرفة وجودية. فوجود الأشياء متصل بمدى الإتصال الشمولي بها.

لهذا السبب رأى «سارتر» عنصر الخطر والمغامرة بكل كشفٍ لحقيقة ما، ولم ينكر الهبة الحدسية في هذا الكشف لكل ذات قال: (إن الحقيقة هبة «Gift» لكن هذه الهبة ـ المَوْهِبَةُ ـ ترجعنا إلى اللامحدود، وهذا هو عنصر الخطر فيها)[1].

اللامحدود الذي ننهل منه هبة حدس كشف الحقيقة، لا يمكنه أن يكون سوى الله تعالى، المتجلي لنا ولكل شيء بعقل كلي في كل شيء. والسبب الوحيد الذي دفع «سارتر» إلى إنكار هذه النتيجة فقط، هو أننا سنضطر بسببها (إلى العود إلى النظريات القديمة للتأمل)[2]؟! وبذلك يصبح للتاريخ الإنساني بمعناه الواسع هدف، ألا وهو محاربة العدم بمحاربة شر الجهل.

وهو يرفض ذلك من منطلق أن للحقيقة علاقة بمن يظهرها[3]. وإختلاف مظهري الحقيقة الواحدة يجعل الحقيقة ذاتية، وهي إذا إمتدت إلى الشمولية، أي إلى آخرين، يجب أن تفرض عليهم. وهذا الفرض هو الذي يجعل التاريخ البشري مجموعة من الكوارث الملحمية؟!. وبذلك خلط بين سير الشمولية في الزمن، وبين حتمية هذا السير الذي هو رغم كل كوارثه التي تغربل الحقائق، لا يصح فيه إلا الصحيح.

إن صفة الكارثة في الوجود، ليست مرتبطة بالحقيقة فيه. فإذا كانت الحقيقة خطرة، فالجهل أخطر، والباطل حين يعرضك للكارثة يحرمك من رضا الضمير والشهادة، فهو أسوأ.

الوجود إذاً هو الخطر، وليست الحقيقة وحدها فيه خطرة. فمع أو بدون

(1) Ibid., p. 9.
(2) Ibid., p. 9.
(3) Ibid., p. 10.

كوارث، نجد أن للحقيقة هدفية بينما للباطل والشر، إعاقة تلك الهدفية فقط، والملحمة الكارثية في كليهما حتمية.

لذلك يمكننا القول: إن الحقيقة لا تتقرر بمن يعلنها، ولا بمن يوافقه على هذا الإعلان ويتبعه «دوغمائياً»، بل بمدى شموليتها عند كل الناس في كل زمان ومكان. وإنكار وجود مثل هذه الحقائق الشمولية الثابتة في كل زمان ومكان، في كل مستوى معرفي إنساني، هو إنكار ذاتي لا قيمة له لوجود أي معرفة.

فمن الخطأ القول: (إن الحقيقة تقرر اليوم بالفعل المحدد الذي يظهرها فلان من الناس)[1] كما إدعى «سارتر».

فما كل ما يعلنه حدس فلسفي أو علمي ذاتي من حقائق، يؤخذ على أنه حقيقة. «فأنشتين» مثلاً أعلن أن حركة الكون بالإبتعاد عن الإنفجار الأول «Big Bang» حركة إهليليجية. وحسبها فوجدها منكمشة، فظن أن الكون ينكمش. بينما لولا الشك بإعلانه، وشمولية هذا الإعلان في الوقت نفسه، بين كل الأوساط الفيزيائية الأكاديمية وعدم أخذه على علاته، لظللنا على الإعتقاد بأن الكون ينكمش. بينما هو كما أثبتت البحوث الفيزيائية الفلكية المعاصرة يتمدد.

الذاتية الحدسية مع «آنشتين» في إهليليجية الكون، عندما وضعت على محك التمحيص الشمولي ثبتت صحتها. لكن إيجابياً لا سلبياً، فظهرت نتيجة مغايرة ليست ملكاً لأي ذاتية، بل هي ملك الشمولية الأكاديمية، في أن الكون كله يتحرك نحو التمدد بالسرعة «الحدية» إبتعاداً عن نقطة الإنبجاس الأول أو الإنفجار الأول.

الذاتية إذاً تقدم الحدوس بالحقيقة، التي لا تصير حقيقية إلا بالشمولية «Encompassing» كما لاحظها «جاسبر» فحدد مدى صحة الحقيقة، بمدى إتصالها وشمولها بين الباحثين عنها. وما تأييدي لرأي «جاسبر» الألماني، وأنا الذي يقرأه باللغة الإنكليزية كعربي، إلا دليلٌ على هذه الشمولية، من جهة،

(1) Ibid., p. 10.

وعلى قدرة المنطق، لا اللغة الإنسانية على التواصل. ولو كان إختياري لهذه الصفة الشمولية للحقيقة ذاتياً، لما كان من داعٍ إلى تلك الزيادة الهائلة التي نشهدها في تقنية الإتصال كل يوم بين الأمم. فقبل عشرين سنة كنا نعرف الهاتف فقط لا الفاكس اليوم مثلاً.

إن إتجاه الإنسانية نحو زيادة الإتصال، وتسخير كل التكنولوجيا لهذا الهدف الذي تزيد الرغبة به كل يوم، براً وبحراً وجواً وفضاءً، أسطع برهان على مطلب الشمولية في الحقيقة لنقل الحدوس الذاتية لمحك التجربة المنطقية لكل إنسان، ومؤسسات البحث العلمي التي تمنهج تلك التجارب المنطقية، وتظفر كل يوم بمزيد من الحقائق التي يستدعيها عقلنا الفردي، من خفاء العقل الكلي، أي من العدم إلى الوجود، لا ليفرضها بل ليعرضها على العقول الفردية، في نقدها المنهجي جمعاء.

وهذا ليس تصويتاً ديموقراطياً على حقيقة مستدعاة ما، بل عملية تعريض لها لكل إحتمالات العقول الفردية لكشفها بصورة أسطع.

فإذا كان نقل شر الجهل من العدم إلى الوجود يمكن بالتجهيل، فإن فلتر الشمولية إذا صح التعبير، هو الذي يمنعه من العمومية، حتى لو بقيت فردية واحدة تعارضه، فتمنعه من تحقيق صفة العمومية. لذلك لا بد من الوقوف مع كل فردية منهجية متمردة حتى تذعن للحق إن بان وسطع.

وهذا يدل أيضاً على أن وجود الوعي الإنساني الشامل، أساسي في التصدي للشر في هذا الوجود في الكينونة. وبعده في الماهية حيث الضمان الوحيد لإنتصار الخير في الكون.

أما أن تختار ذاتية ما اللا حقيقية، وتتجنبها، رغبة بتجنب تهديدها وخطرها، فذاك نابع من شر الجبانة في مواجهة الوجود. تلك الجبانة التي لا يمكنها إلا أن تكون شجاعة، حين تكشف معاني الحقيقة «الماهوية» لكل ذاتية.

وما الظن بأن الماهية عبارة عن لفظة سينوية ـ نسبة إلى ابن سينا ـ وقرن وسطية عفى عليها الزمن، إلا جهلٌ بجانب هام من جوانب الحقيقة، وقطعٌ لطريق إتصال مع الفكر العربي الإسلامي، بسبب التعصب الكوني الحالي ضد العرب اليوم.

ودون أن نبرئ العرب من سبب هذه التهمة. يمكن لكل مطلع على

الخفايا الدينية والسياسية والإستيطانية وراءها، أن يعتبرها ضرباً من العصبية التي تحرك كل تعصب ضد العرب. إن هذه التهمة ضرب من التجهيل، الذي لا يمكنه أن يفيد البحث عن الحقيقة بشموليتها، ويحرم الفكر الإنساني المعاصر من زاد معرفي هائل.

المجهلة هي نقل الشر من العدم إلى الوجود، أما التجهيل فهو ضرب من ضروب تجنب الحقيقة الساطعة، وهو شر من شرور الجانب الجاهل في كل إنسان.

الفصل الخامس

تجنب الحقيقة

بالزخم نفسه الذي يسعى فيه الإنسان إلى كشف الحقيقة وحبها إيجابياً، يسعى ومن دوافع سلبية مشابهة إلى تجنبها. وهذا جزء من الطبيعة الذاتية، التي تنحرف نحو الأنانية عند الإنسان.

وما تجاهل الحقيقة، أو إخفاؤها وتمويهها فتجهيل الناس بها، إلا تعبير عن الجانب «المتجنب» للحقيقة في كل إنسان.

والإنسان كلما إقترب من الآنية، لإنجاح أي فعلٍ مضارع، قلت حاجته للحقيقة. لأن نسبية الزمن الإنساني في حياته القصيرة عائق يضاف إلى محدوديته، وغائيته ضمن هذه النسبية، وتحت كل ضغوط التنافس والرفض له بيئياً وحتى إجتماعياً، حيث لا تعود الحقيقة بأي نفع، أو أي مردود مباشر له.

لذلك يمكننا القول: إن الحقيقة مرتبطة حتماً بالغايات القصوى للإنسان، لا بغائيته المحدودة. وكذلك صلة الأخلاق بالحقيقة!! لذلك قال «نيتشه» (إن ما هو ممنوع الآن ومن حيث المبدأ، لا يمكنه أن يكون أي شيء آخر سوى الحقيقة)(1). فحتى تصوره الشخصي للحقيقة يراه خطراً على الآن، وعلى كل لحظة لشخص آخر. (إذهب بعيداً عني واحرس نفسك من زرادشت، والأفضل أن تخجل منه! ربما كان هو السبب في خداعك)(2).

---

(1) Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, Penguin Books, 1992, p. 4.

(2) Ibid., p. 6.

كل من يطلب الآن عليه بتجنب الحقيقة، حتى لا تبعده، تجريداتها عن كل لحظة معاشة، سواء استدعى هو بنفسه هذه التجريدات إلى عقله من العقل الكلي، أو تبنى إستدعاء شخص آخر لها، منظِّراً كان أم فيلسوفاً.

ومن هنا يمكننا أن نتتبع سبب ثقل الفلسفة على الغالبية من الناس، حيث سماهم ناشدو الغايات القصوى بالعوام، وخصوا أنفسهم بصفة الخاصة؟! وفيها كل إحتمالات الإبتعاد عن الآن، لا عن الواقع.

حتى الواقع لا يمكن فهمه إلا بمسافة نبتعد فيها عنه، وهي تحرمنا من كل آن. وهل في أي بحث بالمفارق إلا هذا؟!.

وهل في أي بحث بالمقوم والحامل لأي واقع إلا هذا؟!.

حتى الإغريق كانوا أكثر إلتصاقاً بالآن، أو اقتراباً منه في كل فلسفاتهم القبل سقراطية. وهذا ما مجده فيهم «نيتشه». (لأن وجود العالم لا يمكن تبريره إلا كظاهرة جمالية Aesthetic)[1]. فكل تبرير عقلي للعالم يحتاج إلى شمولية فكرية تبعد عن كل لحظة آنية. وحتماً سيقودك كل تبرير من هذا النوع، غير تلقي الجمال وإفرازه إلى رؤية أن (الأفضل من كل الأشياء هو حتماً خارج قبضتك: فأن لا تولد، أن لا توجد. أن تكون عدماً ـ هو الأفضل ـ فثاني درجة تفضيل لك إذاً، أن تموت بسرعة)[2].

وإدراك هذا الأمر لم يكن برأي «نيتشه» بحاجة إلى «سقراط» لإيضاحه للأغريق، لذلك (كان الوهم «الأبولوني» ـ نسبة إلى أبولو ـ والذي تستعمله الطبيعة غالباً لتحقيق أهدافها مغلفاً بالوثنية. فنحن نمد أيدينا إلى شيء، وتخدعنا الطبيعة في تحصيل سواه)[3]. لذلك كانت (الحكمة جريمة ضد الطبيعة)[4].

كذلك كانت أسطورة السقوط السامية[5] بعد ذلك، بشكل مضاد للرؤية

---

(1) Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy, Penguin Books, 1993, p. 8.

(2) Ibid., p. 22.

(3) Ibid., p. 24.

(4) Ibid., p. 48.

(5) Ibid., p. 49.

«الدينوسية» الآرية[1]. ثم إحتل الدين محل الأساطير. فإعادة الإنسان برأي «نيتشه» إلى الآن، لا يمكنه أن يتم إلا إذا عاش الإنسان هذا الوجود، على أساس أنه مأساة يستحسن معرفتها وعدم النظر الجدي إليها (فعبر التراجيديا تستعيد الأسطورة قوة عبقها)[2].

لذلك اعتبر أن البحث السقراطي عن الحقيقة صراع ضد «الدينوسية» الإغريقية قام به شيطان اسمه «سقراط»، وأدى إلى إندحار التراجيديا الإغريقية[3] أمام فن الديالكتيك الفلسفي. وهكذا (أعيد تطويب الشعر بالديالكتيكية الفلسفية تماماً كما أعيد تطويب الفلسفة لقرون بالثيولوجيا ـ اللاهوت ـ)[4].

الوعي مفسدة لكل آنية، فالإنسان المفكر الباحث عن الحقيقة، حيوان فاسد، لأنه يفسد كل لحظة مضارعة في حياته، على أمل بمطلق قد لا يناله على أحسن الأحوال (الإنسان البدائي يعيش بذاته، بينما المتحضر الإجتماعي يعيش خارجها، فهو يعرف كيف يعيش فقط ضمن آراء الآخرين)[5]. لذلك تفشل الإرساليات المسيحية للبدائيين برأي «روسو» فكل (الجهود التي بذلتها الإرساليات الهولندية المسيحية في رأس الرجاء الصالح لم تستطع أن تحول ولا واحداً من قبائل «الهوتنتو»)[6].

الإنسان الفطري إذاً يقاوم أي بحث في الحقيقة ويتجنبه، لما يجد أول ما يجد في هذا البحث من تدمير لآنيته المضارعة، أي وجوده الآن، على حساب وعدٍ تجريدي فكري في المستقبل، في طبيعته عدم ضمان حتى إدعاءاته.

أن نجهل الحقيقة شيء؟. وأن نتجنبها ونتجاهلها شيء آخر؟!.

لكن كلا هذين الموقفين لا يعرف إلا عبر البحث بالجهل والتجاهل

---

(1) Ibid., p. 50.

(2) Ibid., p. 54.

(3) Ibid., p. 60.

(4) Ibid., p. 69.

(5) Jean-Jacques Rousseau, A Discourse on Inequality, Penguin Books, 1984, p. 136.

(6) Ibid., p. 170.

للحقيقة. فالأسوأ من هذين الموقفين ممارستهما دون أن نعرف كيف نمارسهما ولماذا؟!.

فعليك أن تجهل الكثير من الحقائق، لأنك عقلٌ محدودٌ إزاء عقل كلي. ولك أن تتجاهل بعض الحقائق لأنها لو سطعت أمامك ستؤذيك وتؤذي لحظتك الآنية.

أما أن تمارس كلا هذين الموقفين دون أن تعرف لماذا أنت تفعل ذلك فهو الجهل الذي يؤدي إلى كل تذبذب في المواقف.

تجاهل الحقيقة موقف فلسفي سلبي، لكنه موقف فلسفي ناتج من تفضيل حبٍ آني على حب مطلق. حبٍ لمصلحة قريبة على حساب نفعية غير منظورة؟!.

كذلك معرفة حدود معرفة الحقيقة، أي معرفة أننا حتماً نجهل الحقائق الكلية، ولا نعرف إلا جزءاً منها، هو موقف فلسفي أيضاً. لذلك يمكننا القول:

إن معرفة أننا نجهل ونتجاهل الحقيقة أحياناً شيء؟!

وتجاهل وجهل الحقيقة دون معرفة ذلك شيء آخر؟!

الموقف الأول فلسفي يمثله «نيتشه» في مثالنا السابق، وربما «سقراط» أيضاً، بين سلب الحقيقة، وإيجابها.

أما الموقف الثاني فتمثله قبائل «الهوتنتو» البدائية، في مثال «روسو» السابق.

والفرق بين «الهوتنتو» و«نيتشه» و«روسو» من جهة أخرى، هو أن موضوع الحقيقة والجهل والمعرفة.... الخ مواضيع غير مطروحة أمام «الهوتنتو» التي لا يهمها المعرفة، بل تكتفي بما تعرفت عليه من أشياء عبر تراثها، لتسمح لها بالبقاء.

مما يعني أن وظيفة العقل الإنساني أساساً التلاؤم مع البيئة لتحقيق البقاء، وليست وظيفته البحث عن الحقيقة المجردة والمطلق، للوصول الى الوعي!!.

مما يُمَكِنّنَا من القول: إن بنية العقل الإنساني غير مبنية أساساً لمواجهة الحقيقة، في وظيفتها الأساسية. لكن هذا العقل قادر على بعض هذه المواجهة

إذا حقق وظيفته التلاؤمية أولاً. ثم يحاول أن يوجه قدراته العقلية لتنهل ثم توضح ما أمكنها من المطلق. لذلك تعتبر الفلسفة عملاً ثانياً وليس ثانوياً. بمعنى أنها فاعلية لا تظهر إلا بعد مواجهة الحاجات بالعقل الإنساني، وهي فاعلية قادرة على رفض الحقيقة وتجنبها، بقدر البحث فيها والتصدي لها، كفعل يأتي بعد كل تلاؤم لا قبله.

أما إذا ظهر للإنسان إستحالة التلاؤم المطلق مع بيئته، بمعنى إذا إتضح له أن وظيفة عقله الأساسية كفاعلية تلاؤم هي في نهاية المطاف لن تحقق له إلا بضع عشرات من السنين سيتبعها تلاشي كيانه. أي إذا إتضح له لا هدفية الوجود المتورط هو فيه، آن ذاك يحاول تجنب الحقيقة بالحقيقة، وذلك بإظهار «العبث» و«الغثيان» واللامعقول في الوجود. وكذلك فاعلية تجنب الحقيقة، كفاعلية أساسية في كل فكر.

لذلك قال «سارتر»: (إن الوعي المطلق يعرفنا عن نفسه كنفي داخلي للوجود «وقد برهنت على هذا في الوجود واللاشيء ـ العدم.»)[1]. وكأن عنصر النفي للموجودات في الفكر الكلي بحد ذاته، دلالة على تجنب تعامله مع هذا الفكر المحدود مدة طويلة. فالوعي المطلق يرفض ويتجنب وعينا الجزئي مدة طويلة لذلك فيه فاعلية نفي داخلي لكل موجود.

مما يعني أننا لسنا وحدنا من بإمكانه تجنب الحقيقة. بل إن الحقيقة أيضاً تتجنبنا بإلغائنا فرداً فرداً، لإبدالنا بباحث جاهل بها جديد.

كذلك تتجنبنا الحقيقة في كل مرة تموه نفسها وتخفيها عنا. لذلك قال «سارتر»: (إن الوجود قابل لأن يعرف، ولكن هذا لا يعني أنه معقولٌ)[2].

غير معقول من عقل لم يوضع كأداة تلاؤم أساساً ليعقل هذا الوجود.

فهل عجزنا ـ الذي هو من طبيعة تجهيزنا الفكري ـ عن المعقولية الشاملة لهذا الوجود يعني أن علينا أن نتجنب الحقيقة فيه؟!.

إننا عاجزون عن تجنب الحقيقة طالما نحن نخمن حول هذا الأمر أو

---

(1) Truth and Existence, op. cit., p. 13.

(2) Ibid., p. 16.

ذاك. في الوقت الذي نحتاج إلى هذا التجنب إذا فشلت تخميناتنا، أو إذا هي نجحت نجاحاً جزئياً، إذا فشلت تخميناتنا لا نعود نريد أن نرى؟!.

وإذا نجحت نجاحاً جزئياً نكتفي به، ونرفض رؤية جديدة. لذلك، نحب أن نرتبط «بالدوغما» دوماً، ولهذا (توقف البحث عن الحقيقة في بعض المجتمعات، أو بعض الناس الذين يتحركون في دائرة التقاليد)[1].

إن إيقاف التخمينات يدفع إلى تجنب الحقيقة. لذلك تتجه العقائد الجامدة - الدوغما - إلى رفض كل حوار، طالما أن كل حوار يقود إلى تخمين، فالمخفي يظل موضوع تساؤل، لأنه هدف كل تخمين.

الفصل السادس

أين تقف الحقيقة وكيف تعرف إزاء عوائق الجهل هذه؟!

إن التهمة الأكثر رواجاً بين الباحثين عن الحقيقة، من فلاسفة وعلماء ومفكرين، هي: صفة الخفاء والستر في كل حقيقة، إلى الحد الذي دفع «بديكارت» إلى القول بوجود (نوع من الشيطان المخادع الفائق القوة والدهاء، والمسخر لكل طاقاته لخداعي)[2]. مما يدفع الإنسان دوماً إلى الشك عبر التخمين بكل حقيقة معطاة له أو أمامه. وقبله مثله كان مطلب «أرخميدس» من الآلهة: «أن تعطيه يقيناً واحداً، به يستطيع أن يغير كل الوجود»[3].

فإذا كانت «الحقيقة شيئاً خارجاً عنا، تحتاج فقط لأن نبحث عنها لنجدها، تصبح مشكلتنا مجرد كشف الحقيقة لا إنتاجها»[4]. وسواء هذا أو ذاك نجد أن الحقيقة تتمتع بصفة الخفاء، فينا أو أمامنا؟.

فمجاهل وجودنا الذاتية، والمحيطة بنا أكثر بكثير من معاليمه. وقد أبرزنا في هذا البحث، أن إختراق هذه المجاهل بالمترادفات اللغوية، لا يؤدي

---

(1) Ibid., p. 19.

(2) René Descartes, Meditations on first Philosophy, Cambridge University Press, N.Y., 1993, p. 15.

(3) Ibid., p. 16.

(4) Reason and Existence, op. cit., p. 97.

إلى قول: الوجود. بل إلى سفسطات الجاهلية الأدبية، وإلى التعددية الفكرية والأدبية التخمينية، على حساب كل دقة في المعنى، لصالح الشكلية الفصيحة.

فالحقيقة سواء كانت في ذاتيتنا أو حولنا أو أمامنا، لا يمكن أن نخطو في إتجاهها باللسان فقط، حتى لا ينحصر إهتمامنا المعرفي بالتبرير الذي يخفي وراءه، لا الحقيقة، بل هدف البقاء.

هذا الهدف الذي يظهر بالتواصل المبتور والمحصور «False Encompassing» بين مصالح أفراد العشيرة الواحدة بالعصبية.

كشف الحقيقة لا يتم إذاً بتوسيع المنطوق، على حساب المعقول. ولكن بالعكس بإستخدام الزاد الجاهلي، النطقي الجاهل لحساب المعقول.

ونحن كعرب نملك ناصية هذه التجربة الألسنية الفريدة. لكن العصبية المرتفعة بقداستها عندنا فوق كل علم ودين، كجاهلية مستمرة بنا، تمنعنا من ذلك.

وقد فعلت هذه الجاهلية بتاريخنا حتى اليوم فعلها، حتى فهم العرب أن التاريخ مجرد سلسلة من الأنساب، المرتبطة بسلالة الأب. وحقائق الهندسة الوراثية، إذ تهدم هذا الإعتقاد اليوم، لا تؤكد التساوي بين الجنسين، بل التكافؤ بينهما.

فإذا أزلنا هذا العائق، لم نعد أعداء لما نجهل، بل أعداء للجهل بذاته، ولكل شر فيه، يقف ضد الحقيقة التي بطبعها وبذاتها الخير حتماً.

هكذا نجد أنفسنا أمام عائق آخر إضافة لعائق التعصب، هو عائق الشر في كل جهل، حيث يتمدد العدم للوجود به. ففي كل مرة تسطع لذهننا حقيقة من الحقائق الكلية الكامنة في الوجود بالقوة، لعقلنا الجزئي بالفعل تنفي بسطوعها شراً عنا، كان يخفيه العدم، بعدم المعرفة، أي بالجهل.

على الباحث عن الحقيقة أن يواجه كيفية التعامل مع شر العدم، بفاعلية الفكر الإنساني التي عرفناها: بأنها فاعلية نقل المجهول إلى حيز المعلوم، أي العدم إلى حيز الوجود. وهذه الفاعلية هي أساس كل «نبوة» وأساس كل دين، كما هي أساس كل معرفة وعلم. وهذا هو المعنى الحقيقي لكلمة عَلِمَ بمعنى عرف. لكن العلم لا يصير علماً بمعناه الإمبيريقي التجريبي المعاصر سواء كان نقلياً أم عقلياً ما لم يتصف بالشمولية، بالمعنى الذي قال به «جاسبر»

«Encompassing»، التي تعني الإجماع الشامل بين الباحثين في أمر ما، لا كتصويت ديموقراطي بينهم حوله، بل كإختبار لذاتياتهم المختلفة له، والوصول إلى نتائج واحدة.

هذا هو الإجماع الذي ينفي كل ضلالات الجهل، والذي يعطي يقين العلم بالعلم، ويقين الإيمان بالفقه. ولعل الفرق بين الإجماع العلمي، والإجماع الفقهي، هو أن هذا الأخير محصور بمن يؤمن بمسلمات دين ما. بينما الإجماع العلمي ينحصر أيضاً بمن يوقنون بمسلمات اليقين الإمبيريقي. فهناك أمة دينية وأخرى علمية وثالثة فنية، ورابعة فلسفية.

وكما توجد إختلافات بين الأديان، هناك إختلافات بين الفلاسفة، وأخرى بين الفنانين، وثالثة بين العلماء. وهؤلاء الأخيرون إختلافاتهم أقل من إختلافات الفنانين مثلاً، لصفة الوحدة الأشمل في مسلماتهم.

وهذا لا يعني أن اليقين الفني أو الديني، أقل أهمية من اليقين العلمي بل يعني فقط صعوبة الإقرار الشمولي بالمسلمات الدينية والفلسفية والفنية، بينما الإقرار بالمسلمات العلمية أسهل.

هذه هي حدود العقل الإنساني في صراعه مع الجهل، الذي هو في جوهره صراع مع العدم، ومع الخطأ.

وطبعاً فإن الصراع الإنساني مع الجهل الناتج من العدم، مرتبط بمدى إزدياد الحاجة الإنسانية إلى أولئك النابهين من الناس القادرين على التواصل مع العقل المتجلي فيما يبحثون، لإستخراج ما بالقوة إلى الفعل مما يبُحثون، في مستويات المعرفة الفنية أو العلمية أو الفلسفية التي يبحثون مشكلاتها.

أما في مستوى المعرفة الدينية حيث التواصل مع العقل الكلي بذاته، غير مطلوب من تجلياته فقط، بل معه بالذات. فهو أمر لا يتوفر إلا للأنبياء أو الرسل. أي لأولئك الذين يختارهم العقل الكلي، لا هم الذين يختارون التواصل معه بذاته.

ولعدم شمولية تجربتهم العقلية هذه، تصبح الثقة بمسلماتهم صلة نقلية، يمكن أن يدخل عليها، كما يمكن أن يدخل على أي نقل، الصفة الإخبارية، القابلة للتصديق، أو الشك أو حتى «الدوغما».

وكل شك ينبع حتماً من الخوف من التصديق لخاطئ، بينما تنبع «الدوغما» من التعصب. وهكذا يدخل التعصب إذا خرج الشك في اليقين الديني، ويعبر عن نفسه بالتأكيدات الخطابية والأدبية، التي قد تقود المنجرين وراءها إلى عكس ما يمكن أن يطلبه منهم أي دين حق، من مجهلة إراقة الدماء.

وهذا الأمر لا علاقة له بالدين، بل «بالدوغما» التي يمكنها أن تظهر باليقين الفلسفي، ظهورها بالدين، وما الفاشية والعرقية والشيوعية إلا أمثلة معاصرة عن اليقين الدوغمائي الفلسفي، ويواجهها أمثلة اليقين الدوغمائي الديني المشابه، محاكم التفتيش والصهيونية.

وقد إعتبرت الفلسفة الإسلامية المشرقية مثل هذا اليقين الدوغمائي، نتاجاً لكل جهل مركب، في مقابل الجهل البسيط، الذي ليس فيه تعصب ولا دوغما، بل فيه كل صفات العدم.

وكما يدخل الشر إلى هذا الوجود، بصيغ الجهل المختلفة التي إستعرضناها، يمكنه أن يدخل بالعلم أيضاً. وقد حذر الإسلام من ذلك بقوله ﷺ: «ان من العلم جهلاً»[1]. وهذا لا يعني العلم الخاطئ كعلم النسب، الذي أدى إلى مآس كبرى في التاريخ الإسلامي. بل يعني أيضاً، تلك الفاعلية التي يمكن أن يقوم بها أي إنسان بنقل القدرة التدميرية من العدم إلى الوجود. سواء في أي حقل علمي، بيولوجي كالايدز المعاصر مثلاً، أو أي حرب جرثومية، أو كيميائية ـ الغازات السامة مثلاً ـ أو فيزيائية: القنبلة الذرية. مما يزيد من قوى الشر في هذا الوجود، خاصة إذا وضعت تلك المجهلة العلمية بيد دوغمائية حاقدة؟!.

والفلسفة الإسلامية المشرقية سمت هذا الضرب من العلم «بالمجهلة»، حيث يصير الإنسان معيناً على الشر، والمعرفة أداته. فيغدو الإنسان خليفة للشيطان، لا خليفة للرحمن في هذه الدنيا.

عوائق الحقيقة إذاً هي: الجهل البسيط، والجهل المركب، والمجهلة. كذلك نجد أن اليقين، وكل يقين يهدف أول ما يهدف، الذات الإنسانية. ومصدره من العدم إلى الوجود عبر طريق الذاتية الفردية، لكنه يحمل في طياته

---

(1) مرجع سابق.

الخطأ، كما يحمل الشر بالمجهلة بقدر حمله للخير في تحقيقه لكمال الوجود الإنساني كله. وفي هذه الكلية والصفة الشمولية باليقين الخير، تتداخل الذات مع الكل، لتبدي الخير الكلي على الخير الفردي، والخير الشامل على خير الفئة، والخير الأدوم على حساب كل خير آني فردي.

وبمثل هذا الموقف وحده تستطيع أن تسطع الحقيقة على ظلام كل جهل وجاهلية. فلا حقيقة إلا بالذاتية الشاملة.

وهذا التلازم بين النوع الإنساني والحقيقة، يؤكد أن الإنسان هو خليفة الله على هذه الأرض. وأن الوعي الإنساني جزء أساسي من أجزاء الوعي الكوني. ونحن كبشر لم نستطع أن نتصل بعد بأي وعاء وعي كوني مشابه لنا، في هذه المجرات والأكوان المحيطة بنا، عبر فوارق الزمن الضوئي.

لكننا قادرون وفي كل لحظة على التلقي من الوعي الكلي، ما ننقله من العدم أو الغياب واللاشهود، إلى الوجود. فإذا سمينا هذا إبداعاً، فهو فقط لجهلنا بمصادره، ولإدعائنا وغرورنا، بأننا قادرون على الإبداع، بينما نحن في الواقع، وبعقلنا المحدود، غير قادرين إلا على الجمع والتركيب، أو الطرح والتفريق في أشياء وجدناها أمامنا وبنا كمعطى.

فإذا انتبهنا إلى أننا لا نخلق، بل فقط نركب ونطرح، وأننا لا نبدع، بل نتلقى، آن ذاك نعرف حدود حقيقة وجودنا، وأهميته.

نحن كقدرة على التلقي من العقل الكلي، يمكننا أن ندخل الحقيقة والخير، كما يمكننا أن ندخل الشر والباطل إلى هذا الوجود، ومن ثمار ما ندخل نحصد دوماً.

فإذا أدخلنا من الشر أكثر مما ندخل من الخيرات، سرعنا من إعادة وجودنا ككل إلى العدم. وبذلك تختفي كل أباطيلنا وحقائقنا، باختفاء النوع البشري من الوجود، فتضيع فرصة من فرص الوعي الكوني الفريدة، بضياع الإنسان.

لكننا حتماً لسنا فرصة الوعي الوحيدة في الكون والله غني عن العالمين. أما الماهيات التي سبقتنا في تجربة الوجود الإنساني فهي بمأمن عنا وعما نفعل، في غيابها مع الأزل، وخلاصها من كل تشيؤ، وحتى حين نفتقدها،

حملت أمانة الوجود الذي عجزت كل مادة عن تحمله وأدائه، لذلك يظل وزرنا غير وزرها، أمام الحق.

لقد حمى الله النوع الإنساني بالماهية الذاتية الخالدة لكل فرد، وهي رغم كل أوزارها، هناك مع الأزل بعد الموت، قد حققت تجربة وعي كوني فريدة، هي بحد ذاتها أسطع برهان ضد الشر والعدم.

وكل الماهيات الإنسانية السابقة في شمول ذاتياتها تشكل هذا التحدي في قصدها للخير، إلا من طمس على قلبه الحق. وهؤلاء قلة لا تشكل شمولاً. ورغم كل أخطار الحقيقة عليهم ككل، فإن خطر الجهل على بعضهم كان أكبر. وهؤلاء الجهلة الذين تحيزوا مع الشر لإعاقة هدفية الحقيقة، حتماً سوف تتشرذم ذاتياتهم بعيداً عن حق الكل.

لكن؟! بأي حق يحق لي أن أقول هذا؟! أبحق النقل الديني أم العقلي عندي؟! لا تهم الإجابة!!

بل المهم الشجاعة مهما كانت المعطيات بسيطة عند الإنسان، بمواجهة الحقيقة، وعدم محاولة تجنبها، بعيداً عن كل طرح آني غير مهم.

إن إرتباط الحقيقة بالغايات القصوى للإنسانية ككل، وإرتباط كل عقل فردي منا بقدرة التواصل مع العقل الكلي المتجلي بكل قانون شيء، يرجح إحتمال ما أقول؟!.

وصفة الوعي الإنساني المفسدة والمسفهة لكل هدف فردي، وآني وأناني دليل آخر.

علينا أن لا نتجنب الحقيقة حتى لو أخطأنا، فالخطأ أساس العلم، لا الجهل، وما الخوف من الخطأ إلا صيغة من صيغ تجنب الحقيقة.

أما الخوف من الجهل، فبعكس ذلك.

إننا عاجزون عن تجنب الحقيقة طالما نحن نخمن. وفي كل تخمين إحتمال خطأ، من عقل لم يبنَ أساساً إلا من أجل البقاء، فليخدم هذا المطلب الذي وضع له في هذه الأرض، حين بحثه في كل وجود أزلي مفارق.

موجز القول

الجهل علم خاطئ، أو هو كل تيقن من معلومات قليلة حول أمر مجاهيله أكثر من معاليمه، كالقول: أن لله تعالى ذاتاً مثلاً من البحث بأسمائه الحسنى.

والممتنعات عن المعرفة كالبحث بأثر النجوم على كل فرد، أو الروح أو سواها إذا حاول الإنسان إختراقها بأسلوب خطابي أدبي، يقع بالسفسطة التبريرية اللفظية والادعاء الشعري، المبني على أن اللفظة أساساً قادرة على إختراق غوامض الوجود، وبالتالي فإن الشيء أو الأمر إذا قيل بشكل صحيح لغوياً أمكن كشف كل غوامضه.

وبعبارة أخرى: إن الجاهلية اللغوية والتي تبدت عند العرب بصورة خاصة قبل الإسلام ـ وعند الإغريق قبل سقراط ـ جعلت المنطوق فوق المعقول. فراحت تغرق اللسان العربي بمترادفات لا نهائية لأي أمر من الأمور وشيء من الأشياء.

والموروث الجاهلي العربي إلى اليوم ليس في إحتقار المرأة فقط، ولا بالصرعة حين ضرورة الشدة أيضاً، ولا بكل نقائص العصبية العشائرية التي تحكم كل مجتمعاتنا اليوم فقط، بل برفض جعل المعقول فوق المنطوق، والإصرار على فهم الوجود بإطار المترادفات التي حصرتها الجاهلية العربية بالكلمة فقط.

هذا التراث المُصِر على التشبث بمنطوقه عبر فسحة ترادفاته المائعة، على حساب كل عقلانية حضارية هو التراث الجاهلي.

لذلك لازال الإدعاء الخطابي والشعري الذي تسوغه الكلمات الرنانة، يقدس أوهاماً ثبت خطلها وخطأها علمياً. كوهم النسب الذي عليه لا زال هناك أناس يدعون أنهم طالبيون ويطالبون الجمهور المسلم بخمسهم، ويلتفون حول حقائق التصالب الصبغي البيولوجي بالصيغ الأدبية الفضفاضة.

ولأن كلمة النساء إشتقت من «النسأ» أي التأخير، فهم لا زالوا يؤخرون دور المرأة الأم بيولوجياً في تكوين وراثاتهم، متمسكين بأن النسب للأجداد من جهة الأب، لا للأب وحده أيضاً.

مما يعني أن الجهل إذا أخذ بالإنسان ـ ذكراً أم أنثى ـ في حقيقة تكوينه

البيولوجي يظل مصراً على نسب آبائه فقط، ليرسخ البنية العشائرية التي تعزز كل طالبي، عبر حق خطابي سفسطي، ترسخ من خلاله العصبية التي تفتك بكيانات هذه الأمة وتمنعها من كل معاصرة.

فكما بيد أمهاتنا دعوتنا لآبائنا، كذلك بيدهن نصف ما نملك من صفات وراثية. مما يعني أن دعوتنا لأجدادنا تزول بعد كل جيل رابع بيولوجياً ولكنها عند العرب بقيت إعتقادياً أو دوغمائياً.

والانسان حين يخاف مما لا يعرف، يعادي ما يجهل فيقع في الجهل. وقد ربط «ابن سينا» بين الجهل في بعض جوانبه بالعدم. فالجاهل بأمر يكون هذا الأمر معدوماً بالنسبة له.

فإذا كان العقل هو فاعلية نقل ما بالقوة إلى حيز الفعل، وبالتالي ينقل عبر العقل الانساني من العدم إلى الوجود أموراً لم يكن لها وجود. فإذا نقل من العدم ـ من القوة إلى الفعل ـ ما يخدم مصلحته الآنية نقل شراً إلى هذا الوجود. مثال ذلك القنبلة الذرية. لذلك عندما تسطع حقيقة لعقلنا تنفي جهلاً بأمر ما، لكنها تضيف مجهلة إذا كانت علماً يخطئه ضميرنا.

والدين لأنه نقل عن الله يعطينا خبراً، فهو علم نقلي وليس علماً عقلياً، دون أن يعني أن العقل غير قادر على فهم نقله، لكنه قد يكون غير قادر على جعله معقولاً، هدفه كشف خفاء الصانع الأول، بجعل نفسه معلوماً لنا ليساعدنا على ضرب شرور الجهل.

ولأن الإنسان كفاعلية عقلية تنقل من المجهول معلومات دوماً، فهذه الفاعلية يجب أن لا تتنكر لأي نقل، بل يجب أن تظل تبحث فيه وبمدى الحقيقة فيه، فلا يوصل العالِمُ إلى الجهل شيء أكثر من ظن أنه قد وصل إلى اليقين، ولا اخطر من إدعاء الحكمة.

للجهل إذا صلة بالعلم والفكر تودي بهما إلى الشر حين يستخرجانه من العدم. فلدى الإنسان أسبابٌ تحمله على الجهل عبر ما يعرف ومن العلم بذاته. وأهمها اعتقاده الوصول إلى اليقين. وهذه الدوغمائية هي سبب ما يمكننا أن نسميه بالمجهلة المركبة، التي نجدها في كل تحيز وتطرف حزبي.

أما الجهل البسيط فهو عدم العلم بالشيء نهائياً، فهو معيق للإنسان فقط.

هكذا نجد أن العقل الإنساني ينقل عبر الجهل المركب الشر لخدمة دوغمائيته من العدم إلى الوجود. وبالجهل البسيط يظل فعالية سلبية لا تنقل شيئاً، وبكلا الأمرين نجد المجهلة سبب كل تخلف.

إن العقل الإنساني كقدرة على نقل العدم إلى الوجود، يصبح في خدمة الشيطان إن هو نقل كما إتفق، دون أي رادع من أخلاق أو دين. وهكذا ينطبق الحديث الشريف: «إن من العلم جهلاً».

هكذا يدخل الشر من العدم إلى الوجود بالمجهلة. والدوغمائية والأنانية وحدها هي التي تدفعنا إلى إدخال هذه الشرور، على ظن أن بإمكان الإنسان أن يجعل العلل العالية تعمل من أجله، فيطلب خيره بتحويل كل ما يراه شراً على نفسه إلى الموجودات الأخرى، حتى ولو كانت من أبناء بجدته.

وتقاوم هذه المجهلة الجاهلية بالشمولية المعرفية لكل مستويات المعارف الانسانية، من جهة وبين الناس من جهة أخرى. وهذا ما عبر عنه «كارل جاسبر» بعبارة: «Encompassing».

والشمولية المعرفية «Encompassing» هي المعرفة التي لا يمكن أخذها من أي فرد على حدة، كذلك لا يمكن أخذها من ذات محددة، ولا من قانون واحد.

هي جماع القوانين في تلك الغائية المختفية بكل واحدة من هذه القوانين، وبها جميعاً. هي في تلك المقاومة الكلية لكل ما في هذا الوجود ضد النقص والشر والعرضية.

ودينياً يمكننا أن نلحظ هذه الشمولية كصفة ألوهة كلية مطلقة، ولأنها كذلك يستحيل أن يدخل عليها الشر.

ولأن عكس الشمولية الذاتية والأنانية، والمحدودية التي تنعكس بكل شر وجهل، بحثنا في هذا البحث مدى الذاتية في الحقيقة وصلتها بالجهل. رغم أن كل يقين لا بد أن ينطلق من الذاتية نحو الشمولية، أي من الجهل نحو المعرفة، ومن المحدودية والأنانية نحو المطلق.

كذلك يجب الإنتباه إلى أن الشمولية المعرفية حين تظهر في المجتمع، قد تـ.ـر عن الجهل مهما كانت شائعة ومقبولاً بها، وجيدة لهذا المجتمع. خذ

مثلاً الأبطال القوميين لكل أمة، وقارنهم بالابطال الأمميين لكل الشعوب، نجد أن هناك إتفاقاً شمولياً مثلاً على بطولة «أديسون ونوبل» وعدم إتفاق على بطولة الاسكندر أو نابليون بين كل أمم الأرض.

الشمولية المجتمعية الاجتماعية لا قيمة معرفية فيها ما لم تقبلها كل أمم الأرض في كل زمان ومكان، لذلك هي ضرب من الجهل المموه بالشمولية.

لذلك ستظل الذاتية في تمرد على كل شمولية حتى تجعلها شمولية حقة. والوعي الفردي(*) إذا كان يستلهم من وعي شمولي ويتمثله هو عالم أصغر للشمولية الكونية بهذا المعنى، فهو أعظم برهان على عدم رسوخ الجهل.

فإذا لم يستطع الفرد أن يوصل ما وعاه بذاتيته من شمولية إلى الآخرين، تموت بموته فرصة من فرص سطوع الشمولية «Encompassing» لأن الشمولية لا يمكنها أن تظهر إلا بوعي فردي للآخرين. لذلك يمكننا القول مع «سارتر»: «إن الحقيقة تختفي مع الانسان».

وباختفاء الإنسان ستختفي المعرفة كما سيختفي الجهل، لأن الوعي الكلي الشمولي الخلاق لن يجد ما يرتد عليه ويتمثل فيه في عالم المادة. وهذا عماء يضاد تفتح العقل الكلي، فهو شر مطلق وجهل.

وهو محال حتى ولو زالت كل مادة في هذا الوجود؟! ودمرت، لأن «الماهيات» التي سبق لها التمثل بالمادة قبل الزوال والموت، وأقصد الماهيات الخيرة المحاربة لكل جهل وشر، خير دليل على نصر الشمولية الأخير على كل محدودية وشر وجهل.

على أن ننتبه إلى أننا لسنا تجربة الوعي الوحيدة في هذا الكون، كما أثبت علم الفضاء، فهناك أشكال لا نهائية من المادة واللامادة يمكن أن يتجلى بها العقل الكلي. لذلك لا داعي لجهل العارفين حين يدعون عبر شطحات التصوف أن الله بحاجة إليهم؟!.

(*) إن الفرد كي يكون واعياً عليه أن يجعل فكره ومشاعره ورغباته في تناغم مع ضميره في ذاته، والمطلق المحيط به بكل شيء من خارجه.

أما خلود «الماهية» الانسانية كما ذكرنا فهو دليل آخر على النصر النهائي ضد الشر والجهل.

فهل هذا يرجعنا إلى اللامحدود لننهل هبة حدس كشف الحقيقة منه؟!.

وهل هذا جزء من مطلب زيادة الاتصال من أجل توسيع شموليتنا إلى ما وراء الفيزياء، وإلى أقصى حدودها ضمن الفيزياء أيضاً بإرسال الأقمار ووسائل الاستشعار لالتقاط أي إشارة كونية فيزيقية، سبقها عقل الإنسان بإلتقاط إشارات مفارقة.

لذلك قلنا في هذا البحث إن عبارة الماهية «Quiddity» ليست مجرد عبارة «سينيوية» عفى عليها الزمن، وإلا وقعنا بضرب من التجهيل في كل محاولة للفصل بين الفيزياء والميتافيزياء.

فنحن نريد اليوم وفي نهاية هذا القرن إتصالاً فيزيقياً مع المجرات البعيدة عنا لنوسع شموليتنا المعرفية، في الوقت الذي نقوي وسائل الاتصال بيننا على هذه الأرض. ولكن هذا يجب أن لا يحجب عنا حقيقة أننا نحمل جهازاً فيزيقياً هو الدماغ لا زال يعمل كلاقط لكل مفارق ولكل أمر ميتافيزيائي أيضاً منذ خمسة وثلاثين ألف سنة[1] مضت له على هذه الأرض. المجهلة العصرية في التنكر لكل شمولية ميتافيزيائية، وهذا ما عنيت به بتجنب الحقيقة بكل شموليتها. وسبب ذلك قصر التجربة الحياتية الفردية وإلحاح «الآنية» على هذه التجربة. وهذه الآنية هي التي تمنع الحقيقة الآن من كل بحث بالغايات القصوى.

وهذه الآنية التي ظهرت بالفلسفة «الدينوسية» حسب تعبير «نيتشه» وتمجيده لها قبل سقراط، هي السفسطائية التي اعتبرناها ركيزة جاهلية اليونان.

ونحن حين أسهبنا في شرح المحاولة الوجودية المعاصرة خاصة مع «نيتشه» لبعث «الدينوسية»، أردنا أن نظهر كيف تتجلى الرغبة بتجنب الحقيقة عند الإنسان، وتجلي رغبته بكشفها وبالبحث فيها وحتى بحبها؟!.

---

(1) Herbert Thomas, The First Humans, Thames and Hudson, London 1995, p. 151.

إن معرفة أننا نتجاهل الحقيقة، أمر معرفي هام، وهو بقدر أهمية معرفة أننا نجهل الحقيقة.

فالحقيقة تتجنبنا وحين ذاك نقع بالجهل، ونتجنبها فنقع بالمجهلة، ونسيء فهمها فنقع بالجاهلية؟!.

فأين الحقيقة وكيف تعرف إزاء عوائق الجهل هذه؟! أم أن صفة الخفاء والإستتار للحقيقة لا تبرز إلا حين نحاول أن نعبر عنها للآخرين. وملاحظة أن الحدوس التي تبنى عليها كل حياة الطفولة تقريباً، وتبدأ بالزوال عبر التأثر والتأثير بالآخرين، هي إحدى الدلالات على ذاتية الحقيقة، وشمولها عبر كل الذاتيات، وما مطلب الشمولية المعرفية التواصلية «Encompassing» إلا للخلاص من شيطان ديكارت الذي سخر كل قوته لخداعه، حين حاول أن يعبر عن أبسط الحقائق وأكثرها تميزاً في الوضوح، أعني «الكوجيتو».

و«أرخميدس» الذي كان يطلب من الآلهة «الدلفية» أن تعطيه يقيناً واحداً، رجل نسي طفولته وكل اليقين الحدسي حول كل شيء فيها.

كشف الحقيقة لا يتم إذاً بتوسيع المنطوق على حساب الذاتية المعقولة والموضوعية التي تنقلها المعقولية والحدوس.

إن سطوع الحقائق لعقلنا الجزئي عبر الحدوس تنفي الشرور عنا، لذلك على الباحث عن الحقيقة محاربة شر عدمها في كل لحظة، إضافة إلى محاربة شر استدعاء شرور العدم بالوعي الذي يلعب فيه الضمير دوراً أساسياً.

هكذا، حاولنا أن نظهر حدود العقل الإنساني في صراعه مع الجهل والخطأ، وهو صراع يشمل كل مستويات المعارف الانسانية: **الدينية ـ والعلمية ـ والفنية ـ والفلسفية**.

كلها، من منطلق أن عوائق المعرفة هي: الجهل البسيط والجهل المركب والمجهلة. ولأن هدف كل يقين هو الذاتية لينطلق منها إلى الشمولية، فأخطر عقبة تواجهه هو الركون إلى كل نقل دوغمائي فإذا استطاعت الذات أن تتحرر من اليقين الدوغمائي، إستطاعت أن تتداخل مع الكل. وبذلك تنقشع سحب الجهل.

الكلية تواصل وتلقٍ مع الآخر وهذا ليس إنتهاء بل إبتداء مع العقل الكلي

الذي يحكم كل الوجود بالقوانين، فمنه نستطيع أن ندخل الخير إلى هذا الوجود، أما إذا جذبناه إلى آنيتنا وذاتيتنا أدخلنا شراً.

وهذه الشرور قادرة على إعادة نوعنا إلى العدم، وإذا حصل ذلك فنحن نعرف أننا لسنا نوع الوعي الوحيد في الكون، «فالله غني عن العالمين».

وكذلك نعرف رسوخ تجربة ماهيات من سبقونا إلى الأبد مع الأزل. أما الجهلة منهم الذين فضلوا الآنية والأنانية، على الشمولية والتواصل، فهم مع الأبد في ذواتهم المغلقة بجحيمها، متشرذمة بعيداً عن كل حق.

علينا أن لا نتجنب الحقيقة، وأن ندرك صفة الشمولية فيها آن ذاك نضمن خلود ماهيتنا بعيداً عن الجهل.

أما إذا نحن أغفلنا جانباً من الحقيقة، وأخذنا منها بجانب واحد فقط دون محاولة إدراكها بكل أبعادها الممكنة أو تجاهلها بكل أبعادها وقعنا بالوهم:

وما الوهم إلا حقيقة منتقصة غير متكاملة الجوانب، وهو غالباً ما يقوم على واحدية التفسير، والقياس «السفسطي» يعتمد على القوة الوهمية عند الناس، وهو بالتالي لصيق الاتصال بالأدب.

فما هي السفسطة، وما هي سفسطائيات اليوم المعاصرة؟! والتي يعينها وهم واحدية التفسير الذي نضطر أن نواجه به الوجود المحيط بنا من كل جانب، حين الإحتكاك العقلي به لعقلنا الجزئي أول مرة مع بدايات نضجنا العقلي في مرحلة الشباب الفردي للإنسان، والاجتماعي للأمم؟!.

-ثم كيف يتمدد الواقع أمام الفكر الإنساني فتقل أوهامه؟! وما هي حقيقة أوهامنا التي نركن إليها ونستطيبها؟! وهل لشعورنا الجمالي علاقة بالوهم؟!

وما هو دور الخيال بالوهم؟! وبالتالي ما دور الجمال به؟! وهل تفسير الجمال تنقية له من الأوهام أو قتلٌ له؟!

الباب الرابع

الوهم Illusion

نخطئ حين نغفل أمراً مهماً ولا ننتبه له، وبالتالي لا نركز تأملنا عليه، كما نخطئ عندما نركز على ما نحب فقط من الأشياء، ونغفل ما لا تميل إليه نفوسنا لسبب سيكولوجي، أو إعتيادي معين، فلا نتأمل إلا بما نرغب فقط.

الإغفال هو الوهم إذاً، ولذلك قالت العرب: (أوهمت الشيء إذا أغفلته، ويقال وهِمت إذا أغفلت)[1].

فالواقع بالوهم إذا إنسان يغفل صلة الأمور بعضها ببعض، فيأخذ ما يعطى له، أو ما يرغب فيه فقط من الظواهر أمامه بمعزل عن سياقها العام، وصلاتها مع غيرها، ويعتبرها كحقيقة بمعزل عن غيرها. إن الوْاهم هو من لا يرى أو لا يحب أن يرى، إلا أمراً واحداً أو رأياً واحداً، أو مجموعة بسيطة من الأمور والآراء يفسر بها كل شيء.

وأحدية التفسير إذاً هي أساس كل وهم. فالوهم ليس مرضاً نفسياً، وإن كان يؤدي إلى كل الأمراض النفسية. فإذا أنت أوهمت تكون قد أسقطت[2]؟!.

لكن هذا ليس كل ما في أمر الوهم لأن في الوهم أيضاً تخيلاً، وخداع حواس، وإدراكاً خاطئاً. وأهم صفاته الظن لذلك قالت العرب: (التهمة أصلها الوهمة)[3]. فإذا اتُّهِمَ إنسان، حامت حوله الشكوك والظنون، فطريق الوهم واسع؟!.

---

(1) إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، جـ 16، ص 130.

(2) المرجع السابق، ص 131.

(3) المرجع السابق، ص 131.

إن الإنسان لا يُخدع في أمر من الأمور إلا إذا حُجب عن تأمله، عبر صِلاته الأخرى بالأشياء، وتكامل الصلات بين الأشياء يبعد التأمل حول صلة موضوع بآخر عن تأويل الإدراك الخاطئ، عن إدراك المعنى الجزئي فقط من الأمر المعطى لنا، أو الذي نقع تحت عبئه؟!.

والأمور غير المحسوسة، ولكنها المتمتعة بوجود مؤثر وفعال فينا بشكل كبير، ككل المقولات المنطقية والوجودية التي تتمتع بكيف دون كم مثل: الحق والخير والجمال، والشرف والصلاح، ومعظم المقولات الميتافيزيائية، تدرك أول ما تدرك بمعانيها الجزئية المعزولة عن سياقها العام. وكذلك لأنها غير محددة بعيان حسي توصل إلى التوهم حولها. لذلك قال الجرجاني: (الوهم هو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس)[1]. وهذا المعنى الجزئي المدرك بسبب عدم القدرة على رؤية كل معناه الكلي، يُبَرر له ويُسَد أي إعتراض عليه بالتبرير أو حتى بالتخيل.

ويسمى القياس الذي ينتج عن مثل هذه التخيلات بالقياس السفسطائي (والقياس المركب منها يسمى سفسطة)[2].

السفسطة إذاً هيَ إستعمال القوة الوهمية، لسد نقص عدم القدرة على رؤية الصِلات والإحتمالات في الشيء المعطى، وبينه وبين سواه؟! وهذا الإغفال هو الذي ينتج أوهام الفلسفات، لأنه ينأى بالتأمل الفلسفي عن شمولية الإحاطة. وأهم صفة من صفات الفلسفات السفسطية الوهمية الإدعاء بواحدية التفسير فيها فَيُصْنَع الوهم من التمويه؟! حيث يوضع مبدأ «دوغمائي» للفلسفة السفسطية هذه، وتكال التهم إلى الفلسفات الأخرى بناء على معاييره؟! من أجل التبرير.

وهكذا ينتقل الوهم إلى الإتهام بالتمويه، ويتحرك الاتهام بالوهم، فتبنى العقائد الدوغمائية؟! فيقع الفكر بالوهم، فيحد من حدود تأملاته، وإمكانية صلاتها التعددية!! عبر الإغفال أو التمويه والإتهام؟!.

الفكر السفسطي فكر واهمٌ، ولكنه ليس مضطرباً ولا مرضياً!! لأنه مبني

---

(1) علي الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 113.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

على قياسات منطقية، صفتها الخطأ في التقدير، وضعف النظرة الشمولية وغرضيتها المضللة.

والفكر السفسطي ليس حكراً على المرحلة قبل السقراطية في تاريخ الفلسفة، كما يجب عدم التوهم أيضاً، بأن تلك المرحلة كلها مرحلة سفسطة، أو أن ما تلاها من فلسفات قد نجت من تلك التهمة، لأنها عرفت تلك النقيصة، التي كانت ميزة أساتذة الفكر قبل السقراطي في كثير من الأحيان. إن الذين سماهم أفلاطون بالسفسطائيين لم يكونوا كلهم كذلك. فكلمة سفسطائي باللغة الإغريقية القديمة كانت تعني ببساطة الأستاذ المعلم والمحامي الأديب أيضاً[1].

بل إن الفكر السفسطي ظل يمتد في كل الفلسفات «الدوغمائية» اللاحقة، وهو اليوم يحاصر الإنسان المعاصر في كل سقط القول الأدبي والسياسي والتجاري المعاصر.

الفصل الأول

السفسطائية اليوم

إن السفسطة كفن صنع أوهام الإعتقاد بالتمويه، قد طغت اليوم عبر إتجاهين: أ ـ الإتجاه الدوغمائي، السياسي والأدبي. ب ـ إتجاه الترويج السلعي للبضائع، والاتجاهات السياسية.

أ ـ الإتجاه الدوغمائي:

إن الصفة الأساسية لكل «دوغمائية» إعتقادية، هي تركيز الفكر وحتى منعه من رؤية إلا جانبٍ واحدٍ من الحقيقة؟! وبالتالي تمويه باقي جوانب الحق فيها.

وهذا ما يقوم به ما يسمى بالأدب الملتزم: شعراً وقصة ومقالاً ومسرحية، وفي باقي كل فنونه.

قال سارتر: (رأيت الإلتزام يفقد كل قيمته ويهبط مرة واحدة إلى

(1) أفلاطون، السفسطائي، أوغست دييس وترجمة فؤاد بربارة، منشورات وزارة الثقافة بدمشق، عام 1969.

أشد الأمور إبتذالاً[1]. لماذا؟؟ لأن (الكاتب طفيلي الصفوة الحاكمة)[2]. إنه ينتظر ما يفرض عليه من عقائدها، وهو إن لم يفعل يضع نفسه أمام معاني لا يمكن للسلطة أن تفضي بها، وجهاً لوجه، فيعرض ذاته للخطر (إحترس من المعاني التي لا يمكن الإفضاء بها، فهي منبع كل عنف ـ لأنه ـ عندما يستحيل علينا أن نجعل غيرنا يقتسم معنا أنواع اليقين التي نتمتع بها، فلن يبقى لنا سوى الضرب والإحراق والشنق)[3].

ولا شيء ينجي الأديب من هذا الخطر سوى أن يكون ملتزماً، أو مدعي إلتزام؟! وكل هذا بسبب طبيعة تكوين كل مذهبية تدعو إلى عقائدها كحرية في دور تكوينها، ثم تصير إضطهاداً إذا هي تكونت.

ولأن العقائد الدوغمائية هي في الواقع إبرازٌ لجانب مضطهد أو مطموس من جوانب الحقيقة سواء كانت نفسية كالفرويدية، أو دينية كالبروتستنتية المسيحية، أو إجتماعية كالنازية. . . تركب موجة الحرية لإبراز هذا الجانب، فإذا خلا لها الميدان تعمل أول ما تعمل على إيقاف تلك الموجة من الحركة، التي سوف تسمح براكب آخر. لذلك قال سارتر: (فنحن نعيش في عصر المخاتلات. . . فإن النظام الإجتماعي يعتمد اليوم على خداع الضمائر، وعلى البلبلة أيضاً. فالنازية خدعة، ونزعة مشايعة «ديغول» خدعة أخرى، والنزعة الكاثوليكية السياسية خدعة ثالثة. . . والشيوعية خدعة رابعة)[4].

التشهير بالخدع «الدوغمائية» هو تشهير بسفسطائية هذا العصر. لكن الجانب السفسطي في كل إنسان جانب فصام ومشاحنة كما قرر ذلك أفلاطون[5]، لأنه مخدوع وشريكٌ في إثم الخدعة التي قيدته. فالحوار عنده جدل، والنقاش مشاحنة، والفكر من أجل تشكيل القناعات والأتباع فقط، والكلمة مطية التذويق والجمال الأدبي، عاهرة لا قيمة للمعاني فيها؟!.

(1) جان بول سارتر، ما الأدب، ترجمة محمد هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، عام 1990، ص 73.
(2) المرجع السابق، ص 78.
(3) المرجع السابق، ص 229.
(4) المرجع السابق، ص 230.
(5) أفلاطون، السفسطائي، مرجع سابق، ص 44.

لذلك لا يمكن الرد عليه لا بالأدب ولا بالحوار، ولا بالدوغما كما هو يفعل.

أعمم فأقول: لا مجال لدحر هذا الصنف من السفسطة اليوم إلا بالفكر الفلسفي الحر؟! وعلى هذا الفكر واجبات كما قال سارتر: (واجبنا كشف الخدعة عن جمهورنا، ولنفس السبب يكون واجب الكاتب أن يتخذ لنفسه موقفاً ضد جميع المظالم... علينا أن نشهر بسياسة إنكلترا في فلسطين... أن نشهر بما تفعله روسيا في نفي مواطنيها...)[1].

بهذا ظن سارتر إمكان كشف وهم التمويه السفسطي في هذا العصر، لكنه لم ينجح؟! لماذا؟

لأن السفسطة المعاصرة اليوم شأنها شأن أيام أفلاطون، تأتي على هيئة تطهير. فلا يشاء السفسطي إلا أن يلامس النفوس الطاهرة[2]، فهو كالساحر يعيد تركيب كل شيء لصالحه.

فسلاحه بذلك الإيهام والوهم. فالسفسطي البرغماتي اليوم استعان بآراء أمثال سارتر في التشهير بالدوغمائيات الأوروبية، للقضاء على اليسار كي يبقى وحده في الساحة. وكذلك فعل السفسطي اليهودي ضد الإنكليز كي يطالب بإستقلال إسرائيل؟!.

وهكذا سقطت كل «دوغما» من نازية وشيوعية وإستعمار، ليبقى وهم سقوطها خادماً للعرقية العصبية اليهودية، والإنتهازية الحاقدة على كل ثروة بغير يدها. وأسوأ من ذلك كله إنتصر السفسطائي البرغماتي بفرض رأيه الإقتصادي والسياسي على كل العالم اليوم بعد سقوط الشيوعية.

حلقة مفرغة من الوهم والخداع، هذا هو الإتجاه الدوغمائي السائد اليوم، وسلاحه الوهم لا بالأدب وحده، بل بالكلمة عبر أحدث وسائل الإتصال؟!.

زج الآراء المتعارضة لمصلحة الرأي الواحد الجديد، الذي يطل على

---

(1) سارتر، ما الأدب، مرجع سابق، ص 530.

(2) أفلاطون، السفسطائي، مرجع سابق، ص 12 ـ 14.

العالم اليوم بعبارة «النفعية» في أخس معانيها لمصلحة الأقوى؟! هذا هو الوهم الجديد الذي نحن وكل ما نملك تحت سلطته!! وأبسط مثال عليه أن هذا المبلغ في جيبك الآن عرضة لأن يفقد نصف بل ثلثي قيمته، وكما يشاء أصحاب الكلمة في «وول ستريت» و«طوكيو» بكلمة واحدة.

حتى أمن أطفالنا له كلمة أخرى، حين يقررون أي حرب أهلية في أي بقعة من العالم يختارون؟!.

لقد جعل السفسطائي المسلح اليوم بأقوى أنواع تقنية الإتصال والتأثير، كل العالم عدواً للحقيقة والفلسفة، في الوقت الذي يعلن دوماً أنها الهدف الأساسي من حقوق الإنسان؟.

السفسطائي اليوم قلب الحقيقة العيانية بين أيدينا وهماً، وجعل من أوهامه سيدة على كل الحقائق، معاوله الأدب والكلمة والسياسة، والجسم الذي يفتك به، هو الذي يدعو إلى تحصينه بحقوق الإنسان، وضد كل إرهاب؟!.

حين موهت الكلمة لم تعد أداة صالحة للحقيقة، وبالتالي للتفلسف؟!.

ب ـ إتجاه الترويج السلعي السياسي والتجاري:

إذا كان بمستطاع السفسطي المعاصر إنقاص قيمة المال في جيبي وجيبك بكل لحظة، والفتك بالعالم الثالث عبر إثارة حروب أهلية، لا تتسخ أيدي الإستعمار الجديد بدمائها، فلماذا لا يطلق رصاصة الرحمة على هؤلاء المغلوبين على أمرهم بسبب شدة ساعده؟!.

الجواب بكل بساطة لأن هدف السفسطي إشاعة الوهم لا تدمير الحقيقة، تلك التي يحتاج إليها ليتلاعب بها كيف يشاء. فهو لا يريد تدمير القطيع بل حلبه؟!

والقطيع لا يمكنه أن يقف ساكناً تحلب خيراته، وتسرق ثرواته، عياناً وبالقوة، إنه سيتمرد ويثور؟! لكن الحقائق إذا قلبت أمامه، وزاغت أبصاره في سراب الأوهام سهل حلبه. وكذلك يفعلون؟!.

على أن لا نقع بوهم جديد هنا، في الظن بأن السفسطي المعاصر يأبه

لقومه أو أمته أو جماعته، لأن وطنه التلاعب السياسي وتمويه الحقائق، وقومه الوهم لا غير.

فالعالم الثالث لم يعد مقتصراً علينا، بل هناك في كل مدن «الغيتو» في العالم الأول أيضاً، وما هو موجه لأولئك موجه ضد هؤلاء أيضاً؟!.

المستهدف من السفسطي اليوم هو كل نفس إنسانية لا تقدر أن تلعب لعبة الوهم والإيهام، وبالتالي يجب أن تخضع لها؟! لذلك انتفض علم النفس خارج هدف منهاجه العلمي، ليحذر من الذين يستعملون تقنيته في غسل الأدمغة لمآربهم في التمويه؟!.

فبحث علماء النفس في تقنيات الإقناع؟! التي تستخدم عبر وسائل الإتصال المتطورة اليوم.

فما هذه التقنيات القادرة على غسل أدمغة جمهور عريض من الناس، والأفراد؟!.

جـ - الاتصال وتقنية صناعة القناعات Communication and Persuasion

من حقيقة أن ما نَطّلِعَ عليه هو الذي يشكل قناعاتنا، فإن سرعة وسائل الإتصال صارت قادرة على إيصال هذه القناعات إلى كل الناس عبر الوسائل المرئية والمسموعة، في كل الدنيا عبر الأقمار الصناعية؟! وتطور تقنيات الإتصالات الأخرى!!.

ولأن الإتصال صار سهلاً وعاماً، يجب أن لا نحمل إلى الآخرين الذين نريد الإتصال بهم، إلا ما يمكنهم تقبله نفسياً. وعلى هذا الأساس صار للقواعد الأساسية في كيفية تشكيل القناعات النفسية، عبر علم النفس دورٌ أساسيٌ في صياغة وسائل الإتصال، إلى حد إستخدام هذه القواعد البسيطة، في أعقد مجالات تغيير قناعات الأفراد والشعوب؟!.

لنلخص هذه القواعد النفسية البسيطة في كيفية تقنية تغيير القناعات، ثم لنرى كيفية تطبيقها الواسع، في كيفية إشاعة ما يريده التجار والسياسيون من أوهام تفرض هدفهم السفسطي؟! من أجل إيهامنا بكل ما يريدون من تمويهه؟.

لنجد أولاً وقبل كل شيء أن التعريف اليساري للوهم بأنه: (إدراك حسي مشوه للواقع)[1] ينشأ إما من ظروف خارجية، أو يحدده الأداء المرضي الهلوسي. لم يعد تعريفاً جامعاً للوهم، لأن في أوهام أيامنا هذه اليوم فيما يقدمه الترويج السياسي والتجاري بالإعلام، والتوجيه المعنوي: إدراكات حسية واقعية للواقع، لا تفعل أكثر من السكوت عن جوانب من هذا الواقع، وتضخيم أخرى لمصلحتها.

إن الأوهام المعاصرة بعبارة أخرى، أوهام توجهها الجوانب النفعية من البرغماتية، لصالح شبق المردود السريع على حساب كل القيم الإنسانية، والحقيقة!!.

وذلك بالاستخدام الخسيس، لكل القيم الفكرية الإنسانية والعلمية والفلسفية، لتحقيق غرض النفع والمردود هذا. فأدوات إشاعة الأوهام المعاصرة، السفسطات الأدبية في كل الفنون، وتقنيات علم النفس فيما يؤثر على الفرد، وعلم الإجتماع فيما يؤثر على الجماهير، من أجل هدف السيطرة السياسية، والتجارية؟!.

ففي مجال علم النفس: تتلخص تقنية الإيهام بإطلاع الناس على ما يريد التاجر والسياسي منه تشكيل قناعاتهم، وتمويه ما لا يخدم غرضه هذا، وإبعاده عن كل عرض في وسائل الإتصال.

إن دولة عظمى مثلاً تريد أن تضع قاعدة عسكرية لحماية مصالحها التجارية والإستراتيجية، قريباً من دولة صغرى تؤمن لها هذه المصالح. في الوقت الذي لا تستطيع أن تضع قاعدتها هذه، في تلك الدولة حتى لا تمس الشعور العقائدي لكل الناس بإستعمار منبع مركز حضاري هام؟!.

تدفع تلك الدولة العظمى الدولة الصغرى إلى حروب أهلية ومجاعات، وتضخم، أو مجرد تعرض إستحالة وصول أي تبرع غذائي لهؤلاء الجياع دون فرض حماية أمنية؟!. هكذا يتحول هدف إستعمار تلك الدولة لتحويلها إلى قاعدة عسكرية، إلى هدف عالمي بضرورة إرسال قوى أمن لتأمين الإمدادات الغذائية؟!؟.

---

(1) روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية «السوفياتية»، ترجمة صادق العظم وجورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، عام 1987، ط 6، ص 588.

(إن فن الإقناع عبر تقنيات علم النفس عمل من أكبر الأعمال في الولايات المتحدة الأميركية، من أجل صناعة سلوك وعادات جديدة، وتغيير أخرى لا تتلاءم مع إنتشار السلع، وتوسع المصالح التجارية المرتبطة بالتوسيع الإقتصادي والسياسي لتلك الأمة. . . إن الدعاية في TV هي أساساً عبارة عن رسالة صممت من أجل تغيير قناعتك وسلوكك)[1].

وتصميم الرسائل السمعية والبصرية لأجل تغيير السلوك تتم حسب التقنية النفسية التالية:

1 ـ اللجوء إلى الإبهار اللفظي الأدبي، وتلك وسيلة قديمة قدم السفسطة التي كانت تهدف من هذا الإبهار، عبر عبارات مطولة فخمة وجميلة، لكنها اليوم قصيرة وفارغة.

2 ـ وبدل عنصر الإطالة للإبهار، يلجؤون اليوم إلى عنصر التشتيت للإنتباه، فمرة يريك رواد فضاء، ثم فوراً ينتقل إلى آخر نظرية في «إشنيات» البحار، ثم إلى سمكة تسبح، فحوض سباحة فيه حسناء شبه عارية!! ليؤكد أخيراً وبكلمة واحدة أن هذا الصنف من الساعات اليدوية مثلاً يصلح لكل البيئات؟!.

3 ـ الإبتعاد عن التفاصيل في العرض واللجوء إلى العمومية التي يمكن لكل عامي أن يفهمها!!

4 ـ إستئجار وتسخير الشخصيات الرياضية والفنية المشهورة، وذات الوجوه المألوفة على الشاشة كممثلات «هوليود» أو لاعبي كرة القدم، لوضعهم في حوض السباحة مثلاً، وهذا الصنف من الساعات في يدهم.

5 ـ الفكرة التي تشيع عن شخصية مشهورة بين الناس هي التي تحدد دوره في الترويج. فرائد فضاء معروف أو سابحة مشهورة، خير من لاعب كرة مشهور، أو ممثل «كاوبوي» لعرض هذا الصنف من ساعات اليد أو ذاك، والترويج له.

6 ـ تصنع وسائل الإعلام وتساعد على مد الشاشات المرئية والمسموعة دوماً

(1) Lyle E. Bourne, Jr. Psychology, op. cit., p. 327.

بالوجوه الجديدة، فالحيوية والصبا والإعجاب عناصر أساسية لمن نريد من الناس أن يقلدوهم، وأهم من كل هذا ضرورة أن يكونوا أذكياء وناجحين. لذلك تمول الشركات الكبرى المسابقات الرياضية والأفلام السينمائية، وكل ما يساعد على بروز شخصيات فتية ناجحة وجميلة لاستخدامها بالإعلام.

7 - حتى لقد غدا هدف تغيير وتصنيع السلوك والقناعات هدفاً تربوياً أساسياً في الولايات المتحدة، أداتها تكرار العناصر السابقة، حتى ولو أدى هذا التكرار إلى كل أنواع التذمر. إن قطع عرض فيلم شيق لأجل دعاية مثلاً يؤدي إلى غاية التذمر من المشاهد، ولكن يشتت إنتباهه، مما يطبع ما تريد تحت عتبة تركيزه. وهذا هو الهدف.

8 - أما إذا أردت أن تقوي إعتقاداً وترسخه، فما عليك إلا أن تتحداه بآراء ضعيفة، تسمح للسامع أو المشاهد بصناعة ردود مفحمة تقوي مقاومته. ونظرية «Attribution» في علم النفس المعاصر هي تقرير نوع الإيضاح والتفسير لأي معطى للسلوك، والسبب الذي من أجله قدم هذا التفسير وانتقي بصورة خاصة[1].

إن الأوهام التي يقدمها علم النفس لصناعة القناعات عبر وسائل الإتصال العالمية، والتي توجهها المصالح، ليست إدراكاً حسياً مشوهاً للواقع، بل إدراكاً واقعياً له، يسكت عن إبراز جوانب لا تلائمه من هذا الواقع فقط، ويضخم أخرى تلائمه.

ألم نقل في بداية بحثنا إن الوهم هو الإغفال والأخذ من الواقعة أو الوقائع أمامنا ما منها نرغب فقط؟!.

تلك هي سفسطة الإيهام في هذا العصر، أداتها الكلمة الأدبية البليغة، المسموعة والمرئية؟!. إنها ضرب من ضروب الخداع. فإذا استطعنا أن نعرفه وننجو منه، هل ننجو من كل وهم؟!.

طبعاً هناك الأوهام المرضية، التي لا يخلو مرض نفسي منها، وهي

(1) Ibid., pp. 324- 330.

ليست مجال بحثنا هنا. ويمكن الخلاص من أوهامنا النفسية بالمعرفة والعلم، وحتى باللجوء إلى المختصين بعلم النفس. نظرياً يمكن ذلك؟ إذا لم تكن نتيجة إصابة عصبية عضوية؟! كما يمكن الحد من محاولات إيهامنا الخارجية بتشريحها وإظهار بنيتها السفسطية كما فعلنا.

ولكن في الوهم ما هو زيادة عن كل هذا خارج كل تضليل أو مرض. إنه وهم الوجود المحيط بنا من كل جانب إذا صح التعبير؟!.

الفصل الثاني

الواقع والوهم في الوجود

قال ديكارت: (إني أفترض إذاً أن كل الأمور التي أشاهدها هي باطلة، وأقنع نفسي بأنه لا يوجد شيء مما تمثله لي ذاكرتي المليئة بالأكاذيب، وأتصور أنه لا يوجد عندي أي حس، وأعتقد أن الجسم والشكل والإمتداد والحركة والمكان ليست إلا تخيلات من صنع عقلي. فماذا عسى أن يعد حقيقياً؟! ربما أنه لا شيء في العالم يقيني!!)[1] ويقول في موضع آخر: (فإني أرى بوضوح بالغ أنه ليس من الممكن أبداً التمييز بين النوم واليقظة بواسطة علامات معينة؟!)[2].

وقال في موضع ثالث: (إن أفلاطون قد قال شيئاً، وأرسطو قال بغيره، وأبيقور بآخر... وكل المبدعين قالوا أشياء مختلفة... فمن يُعَلِم من يحب الحكمة؟!)[3].

وبعبارة أخرى: أين الوهم وأين الحقيقة فيما أراه أنا، وأيضاً فيما قاله الآخرون؟!. بل أين الواقع، وأين الوهم في وجودي الذي يتغير في كل لحظة، ووجود من كانوا قبلي، وبقيت لي بعض أفكارهم بكلمات؟!. ما هو الشيء الباقي وما هو الشيء المتغير؟! وأنا أحتل في صيرورتي كل مواقع التغير؟!.

---

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984، جـ 1، ص 493.

(2) المرجع السابق، ص 494.

(3) John Cottingham, Descartes, op. cit., p. 80.

إذا كان الواقع هو التغير، فهل الوجود تغير ضمن ثبات التغير؟! إذ أن الثابت هو أننا نتغير، وفي صلب التغير كل صنوف الإزالة. فهل الثابت هو إزالتنا الدائمة؟ وطالما كان في إزالة الشيء إغفال له، إلى حد إمكان القول أن ما وصلنا من آراء من سبقنا ممن ذكرهم أمثال ديكارت، هو النذر القليل مما قالوه؟! لقد أغفل التغير الكثير من أقوالهم، وفي الإغفال وهم، فلم تدخل أقوالهم حيز الواقع إلا كي تخرج منه بسرعة الزوال.

قليلة هي الآثار التي تركت على واقع الإستمرار، وكثيرة تلك التي أصابها الزوال؟! فماذا سيبقى منا؟! ونحن في خضم هذه الصيرورة!! . وإذا لم يكن مهماً أن يبقى منا أي شيء، فما هذا الوهم الكبير حول أهمية وجودنا الذي أكده ديكارت بالفكر.

نعم أنا سيالة فكر لا يمكنها أن تنقطع، لكني كذلك سيالة مشاعر ورغبات لا تنقطع أيضاً. فبمثل ما أستطيع أن أقول: «أنا أفكر إذاً أنا موجود» أستطيع أن أقول: «أنا أشعر إذاً أنا موجود»، و«أنا أرغب إذاً أنا موجود»؟! .

ثم ألم يقل أوغسطين في القرن الثالث الميلادي قبل ديكارت: (أنا أشك إذاً أنا موجود Si Fallo.Sum)[1].

وبعبارة أخرى: إذا كانت الأشياء لا تعمل إلا بأبسط القوانين والمسلمات التي فيها، الواضحة إذا كشفت، غير القابلة أو محتاجة لأي برهان، وتشكل السهل الممتنع فهمه. إذا كانت أشياء الوجود كذلك، ونحن جزء من هذه الأشياء، فإن أبسط وأعقد ما فينا وأدومه هو الفكر، الذي يمكننا أن نجده (في أنفسنا بداهة واضحة دون عون من أحد)[2]. والحق أن الشك جزءٌ من الفكر، لأنه لولا الفكر لما كان هناك شك. وكذلك لظلت المشاعر والرغبات شأنها عند الإنسان شأنها عند باقي الحيوان غير واعية.

سيالة الفكر إذاً هي برهان وجودنا!! . هذا الوجود الذي نستطيع إثباته بالفكر، نرى بنفس هذه الأداة - الفكر - أنه غير راسخ ومتغير دائماً بالصيرورة.

---

(1) بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، جـ 1، ص 250.

(2) Descartes, op. cit., p. 6.

وأن الصيرورة واقعٌ وليست وهماً، نستطيع أن نلمسها في تغير ذواتنا، وحتى أفكارنا وكل الأشياء المحيطة بنا. إنها الثابت الذي يدفع بنا نحو كل تغير؟!.

وفي خضم عملية التغير تنحل الأشياء وتزول كما لو لم تكن، فيبدو هذا الزوال الثابت لفكري، الذي يريد التقاطه ومنعه من الزوال، شبيهاً بكل أصناف الأوهام.

هدم وبناء مستمر على نفس الأنقاض؟!.

هذه هي التهمة الموجهة إلى الصيرورة، التي لا يمكن لها أن تحتفظ بواقع؟! هذا التفلت المستمر للواقع من بين يدي، هو الذي يدفعني إلى القول: بأنه وهم؟!.

يؤكد ذلك أن أمام فكري أكثر من واقع يتفلت؟؟!.

خذ الحلم مثلاً، حيث يصيبه ما يصيب اليقظة من تغير الصيرورة والتفلت.

فهل الحلم وهم؟!.

إذا لم يكن الحلم وهماً فهو «رؤى» متفلته، وهو قابل للإغفال مني تماماً، كما زمني وكل كياني قابل للإغفال من قبل الآخرين في هذا الواقع الذي نعيشه معاً!!. وهل هناك أي واقع لزمن مغفل؟!.

قبل حوالي خمسة آلاف سنة أجرى الكهنة المصريون القدامى (بعض الإحصاءات عن عدد الأشخاص الموجودين في العالم السفلي في مصر القديمة، فوجدوا أن العدد يتراوح بين 150 إلى 200 مليون - ميت - في الفترة الواقعة بين مصر القديمة والإمبراطورية الحديثة)[1]. أيّ واقع بقي من هؤلاء؟.

الجواب: نسب نسبية من الموميات، الدافع الخفي وراء رغبة من يريد إقتناءها، أو حتى فظاظة إقتناء أجزاء منها، هو بلا شك تأكيد واقعها، إذا لم يكن يُرأدُ من مثل هذا التأكيد دراستها، (أصابع، أقدام بشرية، ورؤوس عليها

(1) فيليب فاندنبرغ، لعنة الفراعنة، ترجمة خالد عيسى، دار ابن زيدون، بيروت 1984، ط 2، ص 188.

جلود وشعر وأظافر سعر كل يد خمسون ماركاً. . . . أما الرأس فيكلف أكثر)[1].

وبناء على مثل هذا الهدف في إستدعاء الواقع من غياهب الصيرورة، التي أهلكته، إلى لحظة صيرورتنا القريبة الجديدة، ذهب الجيولوجيون إلى ما بقي من سجلات الزمن المغفل، ما قبل الحضارات القديمة الإنسانية. فبحثوا في الزمن المغفل لبداية الخلق والحياة، مما سجلته المتحجرات من الأحياء على الصخور، ليدرسوا عمر هذه الصخور بما تطلقه من بقايا تفاعلاتها الإشعاعية، إلى حد أنهم قرروا أن الإنسان المعاصر الذي لا علاقة له بشبيهات الإنسان، عاش قبل حوالي خمسة وثلاثين ألف عام مضت[2]. أي قبل أول الحضارات البشرية الفرعونية بحوالي ثلاثين ألف عام؟!.

مجرد دلائل واقع بقيت، والصيرورة التي محت معظم هذا الواقع ولا زالت تمحي، قد أزالت بنفس الطريقة، مشاعر وأحاسيسَ لبلايين الكائنات التي لم يبق من دلائلها اليوم سوى بقايا متحجرات أو مكامن شحوم ولحوم وفحم، نتدفأ من مخزون طاقتها فيما نحرق من بترول وفحم حجري؟!.

واقع دم أصبح طاقة، وطاقة ألم صنعت دماً؟! أي واقع بربري بقي، وأي واقع زال؟!.

الصيرورة والألم هما الواقع إذاً، وهما المتوقع طالما بقيت الحياة؟!.

الصيرورة ليست وهماً حين تفتك، والألم ليس وهماً حين يحصل.

ولكنهما حين يغفلان ويزولان نسميهما الماضي، وهو واقع يتفلت من العودة إلى حاضرنا بكل السبل. وكل محاولة علمية لإستدعائه بالجيولوجيا والأركيولوجيا، والتاريخ، هي محاولة شده من براثن الوهم.

أما إذا زال لسبب أو آخر من يحاول مثل هذا الإستدعاء، أو حتى فضل الله تعالى طمس هذا المشروع الذي سماه بالحياة، وحقق وعده تعالى: ﴿**لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه**﴾ [القصص: 88].

---

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) Jim Brooks, Origins of Life, A Lion Book, Sydney, 1985, p. 21.

آن ذاك يختفي الواقع بالصيرورة التي تزول بزوال كل وجود، وتبقى الحقيقة مع الحق بأن الوجود وهم؟! لكن الحق الذي منه يشع ضياء الفكر دوماً، لا يمكنه حسب ما نرى من محدثات آثار الأفكار، إلا أن تكون طبيعة الإستدعاء جزءاً أساسياً من طبيعة فكره.

والفكر الكلي بهذا المعنى، الذي هو من العقل الكلي الذي هو من باريه، فكر مستدع لا يسمح للصيرورة إلا أن تكون أداته بالإحتفاظ. فكل شيء بقلم الصيرورةِ مكتوب من الأزل إلى الأبد.

هكذا ترى عين عقلي: الواقع والوهم والوجود.

وهي لا تملك اليقين، لأنها لم تصنعه؟!.

ولكنها تملك الفكر الذي ترى فيه أن من أهم طبائعه الإستدعاء، تحت أقسى الشروط وفي أوحش الأحوال.

لنعد إلى ديكارت، ونبحث هذا الفكر الإنساني ذا الطبيعة الإستدعائية الفريدة؟!.

ولما كان فكري جزءاً من الفكر الكلي، فبقياس الشاهد على المتجلي في كل شيء. أي بقياس فكري على الفكر الكلي، يمكنني أن أقول: إن طبيعة الإستدعاء هي في الفكر الكلي لكل شيء سبق وتجلى فيه. وهو حين يستعيد كل تجلياته، من الأزل إلى الأبد يحقق كماله.

قال ديكارت: (إنني أعرف أني عرض كل جوهره أو طبيعته هي ببساطة الفكر. وهذا الفكر لا يحتاج إلى أن يتموضع بأي مكان، أو يعتمد في وجوده، على أي شيء مادي كي يوجد. مما يستتبع أن هذه الأنا، متميزة عن الجسد... حتى لو لم يكن هناك جسد لها)[1]. ففكري حين يفارق جسدي يبقى في حيز كل الأفكار الكلية التي شخصت بأجسام ويظل يحمل ككل هذه الأفكار الأخرى صفة الإستدعاء الأساسية فيه.

وكمالات التحققات التي تركناها في مخزن الصيرورة، هي التي يسعى الفكر المطلق الكامل إلى جمعها، في عالم الكمال المطلق، ليشكله. فإن

(1) Descartes, op. cit., p. 143.

فعل: حقق فردوسه الكامل؟! ألم يقل ديكارت أن: (إكتشاف الحقيقة يجب أن يبدأ من الجزئيات نحو العموميات، وكذلك بالعكس)[1]. وهدف تحقيق الكمال نراه واضحاً في عين فكرنا، بقدر ما نرى أن الصيرورة هي مخزن نقائصنا وكمالاتنا. وكذلك نرى بعين هذا الفكر الطبيعة الإستدعائية فيه. ونرى فيه أيضاً أن حدسنا بالزمان والمكان، نابع من حاسة الفكر الداخلية (التي تثير صيغ إحساساتنا الخارجية بهما)[2] وهذا ما ينفي صفة الوهمية عن العالم الذي هو أمامنا كمعطى بكل الإعتبارات.

إن الزمن عبر الصيرورة هو الذي يمكننا من الفهم، فهو الذي يساعد على بناء عقلنا وبالتالي فكرنا، ثم إنه هو الذي يحتفظ به. وهذا عمل عبثي، لولا أن الإستدعاء جزء أساسي من طبيعة هذا الذي يبنيه!!.

(إنني أفهم الأشياء في زمن، . . . وأقرر وجودي عبر زمن)[3] وما عبارة «أنا» إلا متضمنة كُنْتُ، وأكون، وسَأكُونُ، في تلاحم كلي من أجل كمال تحققها، حتى ولو كان هذا التحقق عبر كل نقائصها!! وهنا لا أعني بكمال تحقق «الأنا» إلا إستدعاء هويتها من الصيرورة، عبر تناوب الوجود بالفعل، والوجود بالقوة فيها. فحين يتحقق كل بعد كمال «أنا» بالقوة فعلاً، تعود تلك «الأنا» إلى حضن القوة بالصيرورة في إنتظار تكامل «الأناة» الأخرى. فإذا لم يبق إحتمال «أناً» إلا وتحققت، شكل الفكر الكلي كامل تحققاته، ليفرز كمالاتها عن نقائصها، وفي هذا الفرز حتماً كل إستدعاء.

هكذا تنتظم الفوضى الكوزمولوجية في كل شيء، أي ينتظم «الكاوس»، وتنفصم نقائض النقص عن نقائض الكمال. وكما يقول كانط: (إن إدراك الكوزمولوجيا ـ في الأشياء ـ هو في وضع الذات ضمن علاقتها مع باقي الأشياء في الوجود)[4]. ومثل هذا الوضع لا يمكن فهمه إلا إذا فهمنا طبيعة الفكر بذاته، وذلك من خلال فهم طبيعة فكرنا.

---

(1) Ibid., p. 149.

(2) I.p.Q, Quarterly, September 1989. Fordham Unive. N.Y. Issue No. 115, p. 257.

(3) Ibid., p. 257.

(4) Ibid., p. 255.

وأساس طبيعة هذا الفكر إستدعائية. وهذا ليس وهماً؟!.

لأنه ليس صورة ذهنية لا يقابلها في الوجود الخارجي شيء. ليس صورة ذهنية غير مطابقة مع الواقع.

والواقع أن حدود الواقع تتمدد، تمدد حدود الفكر الإنساني في كل يوم. ومجرد إطلاع فكرنا على هذا الواقع المتمدد، الذي يمدده حصراً الفكر العلمي عند العلماء، يدفعنا إلى الإتجاه نحو مفهوم الفكر المطلق، لننظر بعيون فكرنا إليه. وهذا ليس وهماً أيضاً.

الفصل الثالث

تمدد الواقع أمام فكرنا الممتد

إن ما كان يظن وهماً في القرون الوسطى ككرة زجاج الساحرات، لأنها ليس لها وجود خارجي يطابق تصورات أفعالها، ونقلها للصور من مكان إلى آخر، أصبح حقيقة فقط لأن التلفزيون يفعل ذلك؟ حتى ولو أننا كغير مختصين في علم الإلكترونيات، فقد نعيش ونموت دون محاولة حتى مجرد فهم آلية نقل الصورة من مدفع إلكتروني إلى شاشة عبر الهواء، أو حتى من خارج الغلاف الجوي؟!.

ألم يمتد فكر «غاليليه» إلى خارج رؤية العين المطابقة للواقع، حين قال: بأن الأرض تدور حول الشمس لا العكس، ودون أن يكون رائد فضاء يرى بعينيه الحسيتين هذه الفكرة المطابقة للواقع؟.

إننا لو عكسنا الآية بجعل الواقع واقعاً إذا طابق الفكر، نصل إلى واقع مشروط بالوهم، ووهم مشروطٍ بالواقع؟.

وهذا الضرب مِن الوهم الذي يُمَكِنُهُ فكرياً أن يصير واقعاً هو ما تعبر عنه اللغة الإنكليزية بعبارة «Fiction» أو الوهم العلمي؟ وهو ما يخترعه الفكر من إمكانات واقع جديد، يُبْنى على مد حدود الإحتمال لصور ذهنية، تطابقت مع الواقع فحولت الوهم حقيقة، مثل تحويل وهم كرات السحرة الزجاجية إلى تلفزيون، كواقع جديد كان وهماً ندفعه بوهم علمي، عسى أن يصير واقعاً آخر «Fiction» إذا قلنا بيوم يتحقق فيه نقل الجسم، لا صورة الجسم فقط بالأثير. فيمكن لجهاز إرسال وآخر متلقٍ أن ينقلنا من قارة إلى قارة بسرعة الضوء، بل من كوكب إلى آخر؟!.

هذه فكرة بالقوة، وهي حين تتحقق بالفعل تصبح واقعاً. ونحن لو عددنا الأفكار بالقوة التي تحققت بالفعل اليوم، والتي لا زال الفكر الإنساني يطلع علينا بتحققاتها كل لحظة، لقلنا: إن الواقع هو الفكر. وكلما تمدد الفكر الإنساني تمدد الواقع أمامه!!.

وطبيعة هذا الفكر الإنساني المتمدد نحو الواقع، كما قررنا هي: طبيعة إستدعائية تمتد نحو الماضي، لتتمدد نحو المستقبل بناء على أسس ذاك الماضي كي «ترسم بالفكر إمكانات تحقق» وهذا هو معنى كلمة «Fiction» المرتبطة بتخيل يمكنه أن يتحقق، إذا أتيحت له كل الشروط الواقعية، والموضوعية لهذا التحقق. فهو ليس وهماً بل أمل اختراع؟! يكشف واقعاً جديداً!؟!.

وعبر مثل هذا الأمل يمدد الفكر الإنساني الواقع أمامه، باستدعاء الواقع خلفه!! والبناء عليه؟! لقد كان (بركهاردت صديق نيتشه في جامعة بازل، إلا أنه إبتعد عنه حين نشر أفكاره عن السوبرمان... و.... تنبأ بأنه سيسبق النهاية «عصر من الفوهررات» وقد أوضح هذا في كتابه السياسي «القسوة والحرية»)[1]. والأمثلة كثر؟!.

إن الرؤية «الموحية» ليست أكثر من طاقة فكرية قادرة على إستدعاء الماضي بشبه تطابق معه، وتمديده نحو المستقبل، راسمة بالفكر صيغ إمكانات تحققاته، ويمكنها أن تحصل عند المؤرخ الفذ حصولها عند العالم القدير، ومن هنا جاءت ترجمة التعبير عن هذه الرؤى الموحية «Fiction» بعبارة الخيال العلمي؟! وهو ليس وهماً بكل جوانبه، بل من إختراع القوة الوهمية المتخيلة عند الإنسان!!.

إن الإدراك الحق لا يتم إلا بالتأمل الفكري. وهذا العمل بحد ذاته يضع المتأمل أمام أشد القوى الاستدعائية للفكر[*]، وفوق كل زمان ومكان. وهذا ليس وهماً[2] لأنه يقود إلى رؤية حدود الأمل الأخير من كل ما نعرف، فنرسم

---

(1) كولن ويلسن، سقوط الحضارة، مرجع سابق، ص 145.

(*) Nostradamus, Foretell the first and Second World-Wars, and The Destruction of the World about the year 2000 A.D.

(2) Brian Ward, E.S.p. The Sixth Sense, Macdonald Guidelines, 1977, p. 40.

صور الخيال العلمي المسمى كذلك فقط لأنه لم يتحقق بعد على أنه: وهم؟!.

إن الفيزياء الحديثة حين تقول لنا: إن المكان هو مجرد علاقة بين الأجسام، والزمان حركتها؟! تمكننا من قول: إن كل شيء، يمكن أن يمتد في كل شيء، ويتمدد به. فما يسمى بالواقع لا يمكنه أن يكون أقل وهماً، من الخيال العلمي حول إحتمالات تحققاتٍ لم تخطر على فكر فيه. أو هي خطرت وظن أنها وهمٌ، لأنها جاءت من إلحاح الإستدعاء في طبيعة كل عقل إنساني. وهل في هذه الطبيعة الإستدعائية في الفكر إلا أساسٌ واقعيٌ لإمكان عودة ما طوته الصيرورة بالزمن؟!.

من أي رغبة جاءت هذه الطبيعة الإستدعائية في فكرنا؟! وأي شعور لدينا هو المسؤول عنها؟! أم أنها مبرمجة في فكر كل إنسان بغض النظر عن رغباته ومشاعره؟!. وهي إن كانت كذلك، أي هي جزء من الفكر الإنساني، فهي جزء من الفكر ككل عبر رغبته بالخلود؟!.

فكر ورغبة بالخلود، تلك هي الطبيعة الإستدعائية بفكر كل منا؟! وهي حين تنضج وتمتد، تمدد الواقع بكل إمكانات تحققات الخيال العلمي، والبعث في الدين؟!.

إن رحلة الحياة من اللاشيء إلى الشيء وعلاقاته مع باقي الأشياء - الأجسام - فيما يسمى بالمكان، وما به من زمن ملازم لتلك العلاقة، ثم إلى اللامكان واللازمان، لا معنى لها بدون إستدعاء هذا الحد الأوسط الذي سميناه الوجود، إلى اللاوجود الذي سنعود إليه ثانية. وفقط إمكان هذا الإستدعاء كجزء أساسي من فكرنا يعطي الأمل بمعنى هذه الرحلة؟!.

أكثر من ذلك: يجعل من هذه الرحلة واقعاً، لا ضرباً من الأوهام؟! لذلك على منكر البعث، إنكار واقعية الخيال العلمي، وواقعية الصفة الإستدعائية في فكره، وكل فكر؟! فإذا صح الحدس الديكارتي: بأن كل واحد منا هو عرض كل جوهره أو طبيعته ببساطة الفكر، فالصفة الإستدعائية في فكرنا تؤكد على واقعية ورسوخ تجربة هذا الفكر بعد أن يتحد بعرض جسدي.

وبعبارة أخرى: إن مدى قدرة كل حيوان من الأنواع الحيوانية على

الإستدعاء، هي التي تحدد مدى حجم الفكر الذي إستوعبه عرضه الجسدي. وبالتالي شعوره بالوجود؟ الواقعي، لتبرر حين غيابه عنه مدى واقعية تلك التجربة!!.

ومعناها!!. الوجود ليس وهماً إذاً، ولكن هل هذا يعني أنه لا يوجد أي وهم في هذا الوجود؟ ما دام الواقع بحال تمدد مستمر؟!.

الفصل الرابع

أوهامنا

رأينا كيف أن وجودنا رغم كونه عرضياً، إلا أنه حقيقي. وأن فكرنا الذي هو أساس وجودنا هذا رغم كونه مفارقاً للمادة، إلا أنه يعمل عمل الممدد لحدود تبدياتها بصورة مستمرة!!! فهذا الفكر القادر على تمديد الواقع، قادر أيضاً على التلاعب به؟! حسب مصلحة صاحبه.

وحين هذا التلاعب تبرز الأوهام السفسطية بكل صيغها الدوغمائية والترويجية، الأدبية، والإعلامية!!! في كل تقنيات صناعة القناعات التي تركز على إبراز جانب، وإخفاء جوانب لا تريدها أن تبرز. فهي زائفة، والزيف فيها لا يعني أنها ليس فيها واقعٌ ولا حقيقة، بل القليل جداً من الإثنين؟! ففي كل زيف تشبه بالحقيقة، وقليل جداً من جوانبها. فالأوهام السفسطية ليست خالية من الواقعية، والحقيقة الموضوعية. إنها حقيقة مبتورة فقط، ففيها إغفال وتضخيم؟!.

فإذا وقعنا بالأوهام السفسطية حرمنا قدرتنا الإستعادية من رؤية جوانب الواقع الذي تستدعيه كما كان، وبالتالي حرمنا أنفسنا من التصورات التي ستمتد بفكرنا نحو تمديد الواقع أمامنا بصورة ممكنة التحقق واقعياً.

هذه التصورات «Fictious» يجب أن تكون إذاً خالية من السفسطة حتى تقدر أن تمدد الواقع أمامنا بناء على استعادة صحيحة لخلفياته، ولذلك يُشترط بالتصورات الخالية من السفسطة أن تكون علمية، بمعنى أن تبنى على منهج منطقي واقعي له ركائز حقيقية ـ علم ـ لذلك تسمى «Science Fiction» أي تصورات، أو وهم يشترط فيه العلمية!!.

هي تصورات لأنها لم تتحقق بعد أي لا زالت قابلة للصفة الوهمية، لكنها ممكنة التحقق بناء على ركائزها السابقة التي تحققت!!.

تمديد الواقع إذاً يشترط قدرة إستعادية ترتكز على ما تحقق منه فعلاً، لترسم بالفكر إمكانات تحققات جديدة. وبمخالفة هذا الأمر سفسطياً أو خطأ، يرتسم في الذهن تصورات لا أساس لها، أي **تظهر أوهامنا**؟!.

الخيال بهذا المعنى لا يستطيع أن يصنع واقعاً إلا إذا إستند على الواقع ليمدده!! وبذلك يصبح العالم أعمق وأغنى!!.

لقد ضربنا مثالاً على كرة السحرة التي أصبحت تلفازاً، حيث صار الخيال بإكتشاف الإلكترون علماً، ثم واقعاً. وهذا يجب أن لا يعني أنه لا واقعي إلا ما هو علمي، وسوى ذلك وهمٌ. بل يجب أن يعني أن على الذي لا يريد أن يقول: كل عكس صحيح، أن يكون حذراً أمام الظواهر غير المفسرة، فلا يتهمها بالوهم لأن أحداً لم يفسرها من قبله.

إننا حين نطلق عنان قدراتنا ورغباتنا الإستعادية في كل التراث الإنساني، عبر تاريخ الفلسفة والعلم والدين والفن، نقف أمام ظواهر غير مفسرة، حين فسرت لم تعد تتهم بالإغفال، وبالتالي بالوهم. وتلك التي لا زالت لم تفسر بعد، لا يعني أن ليس لها وجودٌ واقعيٌ؟! فتحريك أعواد الثقاب وأقلام الحبر والإبر المغناطيسية عن بعد، وقدرة البعض في التأثير على سقوط النرد، وكل ظواهر «القنقنة» في إكتشاف المياه الجوفية، حقائق واقعية غير مفسرة بعد[1].

ولكي نفسرها يجب أن نطلق قدرتنا الإستعادية باتجاهات مختلفة؟!.

فلا نحاول أن نستعيد تاريخ السحر، ولا تاريخ الأديان التي تقول بالجن والإنس، ولا تاريخ التشريح العصبي النفسي في تفسيراته بمغناطيسية الجسد والروح، ولا تاريخ الفن وقصص الإلهام فيه؟! بل كل هذا معاً. وبعبارة أخرى يجب إستعادة الوقائع الإنسانية في التراث الإنساني الخارج من الإنسان والمعبر عنه، والمؤثر فيه حتى يكون تصورنا ممهداً لتصور علمي[*] حول هذه

(1) أنظر مثلاً: كولن ولسن، خفايا الحياة، مرجع سابق ص 278 ـ 289.

(*) يجب عدم أخذ كلمة علمي هنا بمعناها الإمبيريقي التجريبي الضيق فقط، بل بمعناها المنهجي المستند في تبيان حقائقه على تداعيات حقائقه السابقة، واستدعائها عبر النهج الإستقرائي والمنطقي كاملاً، ثم تجاوزه إلى المناهج الحدسية، وحتى التداعيات الحرة، في سبيل التفسير مهما يكن؟!

الظواهر؟! من منطلق أن الظواهر التي تحصل في الواقع، ليست وهماً وإن هي لا زالت غير مفسرة؟!.

عدم تفسير الظاهرة لا يعني وهميتها، وليس كل ما هو مفسر هو الذي يحصل وحده في الواقع؟!.

من أوهامنا القول: إن كل ما هو مفسر هو حقيقي وواقعي غير وهمي؟!.

ومن أوهامنا كذلك الظن السفسطي إننا باستدعاء جانب واحد من جوانب التفسير نفهم كل الظواهر أمامنا. أليس هذا هو الإغفال المؤدي إلى كل وهم حسب تعريفاتنا السابقة للوهم؟! والذي يقع به الفكر العلمي برفض كل ما ليس له قانون ثابت يحكم تبديه؟!.

إن الظواهر الواقعية غير المتخيلة، والتي ليس لها تفسير ولا قانون أكثر بكثير مما نظن، وهي ليست وهماً؟!. من أوهامنا إذاً القول بعلمانية التفسير وحده؟!.

كذلك من أوهامنا إهمال تلك العلمانية والقول بمحدوديتها وبالتالي عدم جدواها؟، لأن كل إغفال يؤدي إلى وهم!!

علينا إذاً أن لا ندين ما لا نعرف، بأن نتنكر لمستوى من مستويات المعرفة الإنسانية، لا لشيء سوى لأننا أغفلنا الإطلاع عليه فجهلناه.

إن الفنان، في كل مستويات المعرفة الفنية شعراً وأدباً، أو نحتاً وتصويراً. . . الخ يطلق العنان لخياله، وهو حين يفعل لا يكون واهماً، لأنه يحقق لنا تجربة خيالية مشخصة، بالكلمة أو بالصورة أو بالصوت.

حين يشخص الفنان شخوص خياله، يجعل منها حقيقة واقعية أمامنا. وهو كلما كان متقناً لفنه، كان أكثر قدرة على إقناعنا بواقعية تشخيصه. لقد إستطاع «مايكل أنجلو» مثلاً أن يجعل تمثاله للنبي «داود» وهو يعبث بلحيته، واقعاً ناطقاً بكل أبعاد تلك الشخصية التاريخية، حتى لنكاد اليوم نظن إن هي إلا الصورة الحقيقية لذاك الرسول؟!.

وبمثل ما تحدثنا عن الخيال العلمي «Science Fiction» في تمديده للواقع الموضوعي، عبر طبيعته الإستدعائية، في مستوى المعرفة العلمية بكل

فروعها، نستطيع أن نتحدث عن رؤى الأنبياء والمتصوفة في مستوى المعرفة الدينية.

أما في مستوى المعرفة الفلسفية، فإن الطبيعة الكوزمولوجية الشمولية، في هذا المستوى المعرفي الإنساني، مدعومة بالبحث عن الحوامل، والمقومات التي تقف وراء الظواهر الفيزيائية والحياتية.. الخ تجعل من هذا المستوى المعرفي الميتافيزيائي، مستوى معرفياً يستند في طبيعته على كل مستويات المعارف الإنسانية، في كل ما تقدمه من إضاءات جديدة لكل الزوايا المغفلة عن الفكر الإنساني في هذا الوجود، مما يجعل كل المعارف الإنسانية في ترابطها أمام الفكر الفلسفي، وإستقلاليتها في الوقت نفسه، أداة لمزيد من محاولة عقل هذا الوجود بالعقال الفلسفي؟!

بجعله مترابطاً ذا معنى أمام الإنسان؟! حتى أن كل فلسفات اللامعنى، هي بالنتيجة إعطاء حكم - ذي معنى - حين تقرر لا معنى هذا الوجود؟!.

وبعبارة موجزة: إن إتهام أي معرفة إنسانية، بأي مستوى من مستوياتها، بالوهم والإيهام، إدانة للفكر الإنساني في بحثه عن الحقيقة، بطرقها ومستوياتها المتشعبة المختلفة، والمتوازية غير المتلاقية، في كثير من الأحيان.

ولا يؤثر هذا الظن السيء بالإتهام، إلا على تقدم الفكر الفلسفي في تقديم تفسيراته للوجود المعضل الذي نحن فيه؟!.

إن الوهم الفلسفي ينتج بهذا المعنى من مثل هذا الإغضاء والإتهام!! والفكر الفلسفي الحر، لا يعني الفكر الرافض الدوغمائي أو المتعنت، بل الفكر الشاك الهادف في شكه نحو كل تفسير. لذلك لا يمكنه أن يكون فكراً قابلاً وخنوعاً أيضاً، بل فكر إستدعائي قادر على تسخير أكبر ما يمكن الإحاطة به، وإستدعائه، من المعارف الإنسانية من أجل التفسير؟!.

الفكر الفلسفي لا يمكنه أن يتقدم إلا إذا كان فكراً من طبيعة إيجابية هادفة، تظل السلبية فيه مجرد مرحلة تقص. أما إذا طغت السلبية على الفكر الفلسفي، طغيان واحدية التفكير عليه أحياناً، فالفلسفة الناتجة عن ذلك تكون فلسفة واهمة، مهما كانت قوية الحجة محكمة البنيان.

أي وهم أكبر مثلاً من فلسفة محكمة كفلسفة «نيتشه» في إرجاعها لكل

القيم الأخلاقية والدينية، إلى هدف سيكولوجي واحد، ألا وهو «إرادة القوة»؟! وإستعادة أخلاق الطغاة والجبابرة. وحين وجد صاحبها نفسه، وقد قوض أركان المسيحية نظرياً، بفكر شاك وصارم، لم يجد نفسه إزاء شعور بخلود وقوة ذاته الفلسفية، إلا وهو يتحدث عن «العود الأزلي»، بدل مفاهيم «البعث» الدينية.

بحق الإله أي شيء أكثر وهماً، بعث رماد القبور، أم عودتي بعد بلايين السنين لأخط على الورق ما أكتبه الآن، دون أن أشعر أني فعلت هذا الأمر بلايين المرات قبل ذلك؟!.

ولعل الفرق بين الأمرين أن نظرية «العود الأزلي» لا يمكن إستدعاؤها من أي فكر إنساني سابق «لنيتشه» بينما مفهوم «البعث» رافق كل المعارف الدينية على إختلاف صيغها منذ فجر التاريخ حتى اليوم؟!.

فممن نتعلم أكثر؟! ممن يحبو بفكر ديني جديد منذ نهاية القرن التاسع عشر، أم من مستويات المعارف الدينية قبله بحوالي سبعة آلاف عام؟!.

هنا نصل إلى التحذير الفلسفي الهام: لأي مشروع فلسفي من خطر الوقوع بوهم أن فلسفة واحدة تستطيع أن تصنع كل مستويات المعرفة الإنسانية من جديد؟!.

الجهد التراكمي للتجربة الفكرية الإنسانية هو الذي يمهد لكل تفلسف لا العكس؟!.

وأخيراً

بين «الوهم والجمال»

وأخيراً يمكنني أن أقول: إن الوهم الإنساني، سفسطائياً كان أم دوغمائياً ترويجياً، يحاول صناعة القناعات الزائفة، لفرض إبعاد الناس عن طريق الحكمة والحقيقة، من أجل نفع عاجل في هذا الوجود، لا يمكنه أن يصمد أمام الطبيعة الإستدعائية في فكر كل إنسان، من الفكر الكلي فيه، والتي تمدد الواقع، بإمتداد فكرنا من الماضي نحو المستقبل، جاعلة من وجودنا واقعاً يجب أن يرسخ واقعيته بالإستناد على كل التجارب الإنسانية، في كل مستويات

المعارف الإنسانية المتوازية، من فن ودين وعلم وفلسفة.

فإذا نجحنا بعدم جعل مستوى يتنكر لآخر، أفدنا من كل التجربة المعرفية الإنسانية، ذات الطبيعة التراكمية.

وبذلك فقط، نقدر على تقليص حدود الوهم؟! وهذا عمل لا يمكن أن تسمح به حياة فرد واحد مهما أوتي من عزم الأمور!!.

لأن من أعسر الأمور كشف اللامفسرات، والفن حين يحاول معها دون أي هدف سفسطائي أو ترويجي أو دوغمائي يسيره، لا يتنكر لمطلب التثليث الفلسفي بين الحق والخير والجمال. إذ يجعل الجمال جزءاً من الحقيقة من أجل الخير المطلق، الذي لا يتحقق بالوهم، بل بالرؤى الحدسية التي لا تطيق الكلمة أحياناً حملها إلا مجازاً، وقد يقدر عليها الشكل أو اللون أو النغم. **عسير كشف اللامفسرات؟!.**

والأخطر إهمالها بدعوى أنها مجرد أوهام؟! وبين أقصى حدود الكشف العقلي لها والذوق يقف الجمال. لذلك يشد الوعي الفكر، كما يشد الحق الخير نحو الجمال؟! وعلى هذا قام مطلبنا الأساسي من هذا الكتاب.

فما هو الجمال؟!.

وبهذا التساؤل نحاول أن نرسم مطلبنا في الإتجاه نحو فلسفة المصير.

الباب الخامس

الإستاطيقا Aesthetics أو الجمال

إن كلمة «إستاطيقا» مأخوذة من الكلمة اليونانية القديمة «Aistheticos» التي تعني: تمثل أو إدراك الشعور الحسي المبهج، والحكم عليه بأنه جميل.

لكن التمثل والحكم على شعور سمعي بصري، أو ذوقي بكل أبعاده، يختلف عن الشعور بحد ذاته، إختلاف عرض المشاعر الإنسانية وفهمها، عن الإحساس بها. فإذا عرفنا أن وظيفة الشعور تحريك المشاعر، بمعنى أن وظيفة الإحساس مثلاً بالخطر، تحريك مشاعر الخوف أو الدهشة أو حتى الحزن، فإن وظيفة الإحساس بالجمال تحريك المشاعر الإيجابية كالرضا وحب الإستطلاع والفرح. وبالتالي دفع الرغبات نحو الشيء الجميل للإتصال به، وتسخير العقل من أجل هذا السعي.

وبعبارة أخرى: إن الإحساس بالجمال يدفع كل النفس الإنسانية بمشاعرها ورغباتها وفكرها نحو الموضوع الجميل، نحو الموضوع الذي حكمت على جماله من أجل تمثله، والتوحد معه، من أجل البهجة والسعادة التي يتضمنها الحصول على كل جميل.

لكن لماذا ترتبط السعادة بالرغبة بالتوحد مع الجمال، والشقاء في النفور من القبح؟!.

لماذا نريد من إحساساتنا أن تتصل بكل ما هو جميل، فنختار من الطبيعة أبهى أماكنها لقضاء العطل، أو حتى للعيش هناك إذا أمكن، ونزين ما حولنا بمختلف فنون العمارة والديكور. ونزين أنفسنا بالثياب والروائح الطيبة، وأحاديثنا بالأدب والشعر، ونضفي على أجواء عزلتنا ما نختاره من أعذب الألحان أو نقتني العصافير المغردة؟!.

هل كل هذا من أجل البهجة التي يعطينا إياها الشعور بالجمال؟! .

وهل السعادة محضورة بجمال الروح والمكان الذي تتواجد فيه؟! ونفي القبح عنهما؟!

هذه الأسئلة وسواها تشعرنا بأن التمثل والحكم على الشعور الجميل حسياً، يختلفان عن ذاك الشعور المَغْروز فينا بشكل «قبلي» بحب الجمال دون البحث به وبأهدافه. حتى ليمكننا القول: بأن سعي الإنسان وراء الجمال، سعيٌ عزيزيٌ فيه. لذلك يستحق الجمال كل التضحيات التي تقدم له.

وإلا لماذا لا تقبل أنثى الحيوان إلا الرائع من ذكور نوعها للسفاد؟! فإذا كانت الروعة: هي كل جمال محفوف بالهيبة، فالفحل من الذكور القادر على طرد سواه من القطيع، هو سيد الحريم في ذاك القطيع. والببغاء الأكثر ألواناً هو الذي تبحث عنه الأنثى في موسم السفاد... إلخ من الأمثلة التي تدل على أن هناك إحساساً غريزياً بالجمال يسعى إليه كل كائن، لما فيه من بهجة التحسين في الوسط الذي يعيش فيه هذا الكائن، وفي نوعه أيضاً. وكل تحسين يقود خطوة إلى الأمام بعيداً عن السوء الذي يدل عليه كل قبح؟!.

هكذا أوصلنا التمثل والحكم على الشعور بالجمال، إلى فهم أفضل لخطر القبح على الوجود، وعلى الأنواع فيه. وهذا الفهم هو مجرد تفسير وحكم من أحكام «الإستاطيقا». ولأنه كذلك فهو تفلسف حول الجمال.

الفصل الأول

فلسفة الجمال

فلسفة الجمال إذاً تختلف عن الشعور بالجمال وما يصاحبه من بهجة، لأنها عملية إيضاح له، ترتبط بالموقف الثقافي لمن يقوم بهذا الإيضاح. ولما كانت الفلسفة في إحدى أهم تعريفاتها سيراً في درب الحقيقة!! بشكل متصل، لا سيراً في دروب منعزلة عن الحقيقة، بل بدرب الحقيقة بذاتها، فإن مجرد أن نخطو الخطوة الأولى في هذا الدرب نجد فيه الكثير من الحقائق المبهجة الجميلة.

يقول كارل جاسبر: (لقد عرفت الفلسفة بالماضي حسب موضوعها، فكانت تعني بمعرفة الأشياء الإلهية والإنسانية، بمعرفة الوجود كما هو

موجود، أو عرفت بأهدافها كبحث يؤدي إلى السعادة بإستخدام الفكر. . . وهي بمعناها العام الواسع؛ المعرفة التي تحوي كل المعارف والفن الذي يحوي كل الفنون)[1].

في درب الحقيقة كثير من الحقائق المبهجة الجميلة والفلسفة في إحدى تعريفاتها «الفن الذي يحوي كل الفنون»!! الفلسفة إذاً تهتم بالجمال، بل إذا كانت تعبر عن إنسجام فكري فهي جميلة بحد ذاتها. خذ كل المعارف الإنسانية تجد أن فيها فكراً إضافة لما تعبر عنه، وتريد أن توصله للإنسان.

فالمعرفة العلمية بالفكر تريد أن تكشف أسرار الفيزياء.

والمعرفة الدينية تستخدم الفكر للوصول إلى الإيمان، مع ما تستخدم.

والمعرفة الفنية في كل فروعها، تعبر عن تجلي صور فكر الجميل المطلق في كل شيء.

أما المعرفة الفلسفية فتختلف عن باقي المعارف الإنسانية السابق ذكرها، بأن ليس فيها فكر فقط، بل كلها فكر. إنها بعبارة أخرى: هي الفكر بإرتداده على أي موضوع مدروس. لذلك تشترك مع كل المعارف الإنسانية الأخرى بالفكر، وتنفرد بمحضية هذا الفكر.

الجمال في الفلسفة ليس جمال الكلمة التي تشترك مع الأدب (وهو فن) فيها، بل جمال الإنسجام الفكري فيها. الفلسفة جميلة إذاً لأنها مبهجة النتائج التي تقطفها من درب الحقيقة. وهذا الدرب الجميل، دلالة على أن كل حقيقة جميلة، والحق جميل. هذا التمثل لجمال الفكر حكم فلسفي، تجريدي، وصلنا إليه من مشخصات حواسنا في شعورها بالجمال.

ولما كان الأمر كذلك، فإن لكل حاسة من حواسنا قدرتها على إلتقاط مدى الإنسجام والتنافر، فيما هو مقدم لها. فالأذن بالأصوات، والعين بالألوان والأشكال، والأنف والنفس بالذوق. لذلك أفرز الجمال من هذه الحواس فنوناً، أدركها الفكر، ووعاها.

---

(1) Karl Jaspers, Way to Wisdom, Yale University Press, London, 1979. p. 13.

الفصل الثاني

فلسفة الفنون

لكل فن من الفنون موضوعه الجمالي الخاص به، والذي يعبر بواسطته ـ الفنان ـ عن هذا الموضوع، والموجود نظيره حتماً في الطبيعة.

الجمال الطبيعي، والجمال الفني الإنساني صنوان لأنهما يشتركان بفكر واحد تجلى بهما بصور متعددة.

ألم نقل إن السير في درب الحقيقة فيه الكثير من الحقائق. وإحدى أهم هذه الحقائق، قد عبر عنها «آنشتين» بقوله: (إن قوانين الطبيعة تكشف عن عقل متفوق ـ كلي ـ)[1]. هذا العقل المتفوق حين تجلى إنسجامه في الطبيعة، أضفى عليها جماله. والإنسان يجب أن ينظر إليه بهذا المعنى على أنه جزء من تجلي هذا الإنسجام. ومن السخف النظر إليه على أنه نقيض للطبيعة.

لذلك يتعلم الإنسان كل فن من الطبيعة، وحين يحاكي الطبيعة ينتج فناً.

خذ مثلاً ألحان الطيور المختلفة، هي أساساً لغات الطيور التي تختلف باختلاف ألحانها. والفنان الأول الذي وجد صعوبة الإتصال بين الألسن المختلفة لبني البشر، باختلاف الصوتيات بينهم، والذي كتب أول لحن، حكى وحاكى لغة مشتركة بين كل الناس، كتلك التي بين كل الطيور. الموسيقى لغة عالمية، حتى بين الإنسان والحيوان فيها تأثير وتأثر. كذلك تحكيها اليوم وتكتبها كل الأمم؟! قاعدتها الأساسية السكون والحركة الصوتيان، وفي مدى الترخيم والتضخيم والحدة في أصواتها تنتقل المشاعر بين كل الأحياء التي تسمعها.

الموسيقى بساطة وإنسجام، وهي إحدى أهم فنون نقل التعبير؟! يقول الفارابي: (وقد يظن بالترنمات أنها قد تفعل أيضاً في بعض الحيوان، وذلك مثل ما يعرض للجمال العربية عند الحداء، فهذه هي الفطرة والغرائز التي أحدثت الألحان)[2].

---

(1) Albert Einstein, Ideas and Opinions, op. cit., p. 40.

(2) أبي نصر الفارابي، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس خشبة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، عام؟، ص 70 ـ 71.

الهدف من الألحان الإتصال بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والحيوان، الترغيب والترهيب. أو حتى الإتصال مع الذات، وتقديم الإنسجام لها بعد تعرضها لأي فوضى بالمشاعر. إن النغم بهذا المعنى الذاتي عبر اللحن، دعوة إلى عودة الإنسجام الذاتي إلى الذات. قال الفارابي: (فإن الترنمات مما تشغل ـ الإنسان ـ عن التعب في أوقات الأعمال فلا يحس بها)[1].

ولأن الموسيقى دعوة إلى التعبير عبر الإنسجام الصوتي، فهي أسرع من أي عبارة لفظية في إيصال المعنى إلى الذات. لذلك لجأ المتصوفة إلى «السماع» حين أعياهم التعبير اللفظي وحتى الرمزي عن نقل المطلق الذي يشعرون به إلى الآخرين. قال صاحب اللُمَعْ: (النغمة الطيبة روح من الله ـ تعالى ـ يروح بها قلوباً محترقة بنار الله)[2]. وقال: (أن النبيﷺ دخل بيت عائشة فوجد فيه جاريتين تغنيان وتضربان بالدف فلم ينههما عن ذلك. . . ومثل بلال كان يرفع عقيرته إذا اشتد به الوعك)[3].

وقال: (وقوله عليه السلام شيبتني «هود» وإخواتها)[4]. وقال: (دخلت على إسرافيل أستاذ ذي النون. . . قال أتحسن تقول شيئاً قلت لا. قال: أنت بلا قلب)[5]. وقال: (قول أبي بكر الصديق حين سمع رجلاً وهو يبكي عند قراءة القرآن. فقال: هكذا كنا حتى قست القلوب)[6].

الصوت المعبر والمنسجم مع الوضع والموقف، سابق على كل لغة، ورديف لها حين تعجز عن التعبير. لذلك إرتبطت الموسيقى بكل تعبير مطلق، فكانت دوماً رديفاً للدين لما تقدمه من فسحة تصورات عريضة تحرك الطبيعة الروحية الذاتية للإنسان، فتحرك الإحساسات بمعزل عن أي فكرة أولاً، ثم حين تضاف الكلمة إلى النغم يوجه الإحساس الفكر لا العكس. وبذلك يلعب السماع دور التهيئة «للوجد».

وقد استخدم هذا الأسلوب مثلاً في التراث الإسلامي على أكمل وجهه،

---

(1) المرجع السابق، ص 70.
(2) أبي نصر السراج، كتاب اللمع في التصوف، مرجع سابق، ص 269.
(3) المرجع السابق، ص 274 ـ 275.
(4) المرجع السابق، ص 280.
(5) المرجع السابق، ص 288.
(6) المرجع السابق، ص 293.

مع جلال الدين الرومي، بفرقة «المولوية» التي كانت تلبس زي صاحبه «شمس تبريز»، وتربط الإيقاع بالحركة الدائرية أولاً ثم تأتي أشعار «الرومي» لتوجه الكل نحو أشواقه «الشمس». فيصير الكل واحداً في تخليد حبه. حيث ظن الرومي أن «شمس» هو رسالة المطلق إليه، عبر عنها بنظم مزدوج ـ مثنوي ـ يتحد به شطرا البيت الواحد، رغبة بمزيد من الإيقاع على حساب الكلمة[1].

يقول «هيغل» حول الصفة الأساسية لفن الموسيقى: أنها (إثارة شعور بدون فكر. . . . أمام المشاعر. ولهذا السبب فإن الموهبة الموسيقية تعلن نفسها مبكرة مع الشباب، حيث الرأس لا زال فارغاً والقلب قد بدأ يتحرك)[2].

إن صفة إثارة المشاعر في الموسيقى قد جاءت أصلاً من أن الموسيقى هي تعبير عن المشاعر. وهي في فجر الحضارة الإنسانية، كانت وسيلة نقل هذه المشاعر بين الناس بالشعور الصوتي، وبينهم وبين جِمالهم في الحداء، وصفيرهم لخيلهم للشرب والإصغاء وعدم الهيجان.

والفنان الذي إستطاع أن يدرك هذه الخاصة بالموسيقى هو الذي كان أول من أحسن توظيفها في مستوى المعرفة الدينية، والصوفية، لذلك ظلت الموسيقى ركيزة من ركائز التراتيل الدينية. مع علم كل رجال الدين اليوم أن القصد منها ليس طرب الله، بل رفع درجة المشاعر على درجة الفكر، حتى يخاف ويحزن أو يرضى ويفرح الإنسان أكثر بصلاته. وجانب المشاعر التي يتوجه الدين لخطابها من النفس الإنسانية، على حساب جانب الرغبات وجانب الفكر فيها، جزء ضروري لوصل النفس الإنسانية بالنفس الكلية، تماماً كصلة الفكر الإنساني بالفكر الكلي، والتي ينضج التدين الحق بها.

الموسيقى والنغم خطوة أولى ضرورية لجذب الناس نحو المطلق، هكذا قالت الأديان التي تستعملها.

ولكنها ناقصة بعين الفكر والتفلسف، لأنها تخل بالتوازن بين المشاعر

---

(1) مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، مؤسسة عز الدين، بيروت 1982، ص 35.

(2) Hegel, Inroductory Lectures to Aesthetics, Translated by Bernard Bosanquet, Penguin Books, N.Y., 1993. p. 32.

والرغبات من جهة على حساب الفكر من جهة أخرى، وتطالب بتعطيل هذا الأخير.

وهذا المطلب التعطيلي للفكر الذي تقوم به الموسيقى، يخل بتوازن النفس الإنسانية، وبالتالي بجمالها على حساب الجمال الفني ـ الموسيقي ـ ولذلك تتحول الموسيقى من الجمال إلى القبح بعين الفكر، إذا قُبِلَ بإقحامها في الدين.

ألم نقل إن الفكر مشترك بكل المعارف الإنسانية، في مستوياتها الأربعة، وأنه الأداة الأصح للوصول إلى الإيمان، وأن هذا الفكر لا يسمح لكل المستويات المعرفية إلا بخدمته من خلال خدمته لها. لأن هدف كل المعارف، أن يعي الإنسان لا أن يرضى ويقنع فقط.

وبعبارة أخرى: تماماً كما يقود خلط الفن التصويري من نحت ورسم بالدين إلى الوثنية، يقود خلط الموسيقى بالدين إلى التخدير والرضى والقناعة، التي تزول بزوال النغم.

نؤكد مرة أخرى أن خلط الفن بالدين صيغة من صيغ الوثنية، لا كشتيمة للوثنية، بل كدلالة على ضعف قدرة معرفتها الدينية على الصمود، دون الإستعانة بمستوى معرفي آخر، وتوظيفه لإحداث القناعة، لا لإحداث الإيمان؟!.

لذلك حين أراد «نيتشه» أن يستبدل الفكر الديني بالفكر الأسطوري دعا إلى ضرورة عودة «الكورس» إلى «التراجيديا»؟! وخاصة المأساة الإغريقية القديمة. وقد برر سبب دعوته هذه من منطلق إستحالة المعرفة، وبالتالي إستحالة اليقين. (إن في أساس ثقافتنا، الإعتقاد المتفائل بإمكان معرفة كل أسرار الكون وإيضاحها؟!)[1]. وهذا بسبب شيوع الثقافة السقراطية، لا الثقافة «الديونيسية» نسبة إلى «Dionysiac». لذلك تطرب ثقافتنا «للأوبرا» ولا تطرب «للتراجيديا» التي حيث تراها أسطورية عقيمة. بينما الأوبرا (الناتجة عن الفكر النظري النقدي، لا الفني)[2].

(1) Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music, op. cit., p. 87.

(2) Ibid., p. 91.

الفكر النظري برأي «نيتشه» هو الفكر المضاد للغريزة وللطبيعة، لذلك هو فكر محدود، لا يمكنه أن ينتج أي مغامرة حقيقية مع الوجود، فالتعبير الموسيقي عنه، زعيق «الأوبرا»، وغرور ممثليها. بينما الفكر الغريزي المغامر لا يهتم بهذه الروحانية التنظيرية الشبه كنسية، بل يعبر عن نفسه «بالتراجيديا»، وبكل ما يتوهمه من أساطير فيها، لإظهار مدى (رعب وسخف الوجود)[1]. لذلك بدأ (الإنسان المعاصر بالشعور بمحدودية الفرح السقراطي بالمعرفة... فقال «غوته» «لإخمان» حول موضوع نابليون... بأنه ولا منظر حديث يمكنه أن يضارعه عظمة ودهشة)[2].

ولهذا يقول «نيتشه» (أن الأوبرا قد بنيت على نفس المبادئ، التي بنت ثقافتنا الإسكندرانية ـ نسبة إلى الإسكندرية ـ. فالأوبرا من نتاج الرجل المنظر لا الفنان؟!)[3]. ذلك أن ما يحتاجه الإنسان حقاً من «التراجيديا» هو الوهم الرائع الذي يغطى به، هذا الوجود القبيح، لا غرور الإدعاء الأجوف بأن لنا دوراً هاماً فيه. وهذا الوهم الذي يقدمه الفن التراجيدي بمعونة «الكورس» الموسيقي هو الذي تحتاجه الشعوب الناهضة. فالناس قد أدركت بطلان اليقين بكل أشكاله، برأي «نيتشه»، سواء كان يقيناً علمياً أم يقيناً دينياً. وأدركت خدعة الوهم السقراطي بإمكان المعرفة والوصول إلى الحقيقة. لذلك تطلب من الموسيقى أن تلازم «تراجيديا» هذه الحياة، ملازمة «الكورس» لتراجيديا الإغريق، التي أوقفت ذاك الشعب أمام حقيقة عقم وتفه الوجود، فجعلت منه شعباً غير آملٍ بالمعرفة، بل مغامراً بالغريزة إلى أبعد حدود البطولة اللاهادفة، كما جسدتها «الأوديسة». كل ذلك قبل سقراط ومطلبه العقيم باليقين.

إن «نيتشه» حين وضع الثقافة «الدينوسية» في مواجهة الثقافة «السقراطية»، وضع الشك في مواجهة اليقين الصعب، والإلحاد اللاهادف في مواجهة الإيمان، و«الكورس» الإغريقي القديم، في مواجهة التراتيل الكنسية، المنتقلة مدنياً إلى «الأوبرا». لذلك قال: (تنهض لنا الموسيقى «الدينوسية»

(1) Ibid., p. 40.
(2) Ibid., p. 86.
(3) Ibid., p. 91.

لتخبرنا اليوم أن الفارس الألماني لا زال بالأساطير «الدينوسية» القديمة يبني تصوره بشكل جدي. فعلى أي إنسان أن لا يتصور بأن الروح الألمانية قد فقدت بيتها الأسطوري إلى الأزل. . . ويوماً ما ستفيق هذه الروح)[1].

ولإيقاظ هذه الروح الغريزية المسيطرة حباً بالسيطرة و«إرادة القوة» على حساب كل القيم دعا «نيتشه» إلى موسيقى «واغنر Wagner»». فما دام الأفضل في هذا الوجود خَلْفَ قدرة أي إنسان على إلتقاطه، فإن أفضل ما يمكن أن يكون هو أن لا نوجد، وأن نظل في عالم اللاشيء. ولكن ما دمنا قد وجدنا فثاني أفضل شيء يمكننا أن نفعله هو أن نموت بسرعة.

تلك هي قصة تراجيديا الموسيقى «الواغنرية» إذا صح التعبير، وهذه هي أسطوريتها، التي وجدت الأذن «النازية» الصاغية لها، و«لنيتشه» ولكل إرادة قوة «شوبنهورية» عمياء.

هكذا تلعب الموسيقى دور تعطيل الفكر في سبيل توجيهه، في الإيديولوجيا لعبتها نفسها في الدين، من خلال الفطرة والغريزة اللحنية كما أشارالفارابي سابقاً، إلى طبيعة سرعة دخولها إلى النفس عبر «السماع» فيما تثيره من شعور معطل لكل فكر نقدي، فإذا وجهتاه نحو أي عقيْدة، أوصلنا تلك العقيدة إلى القناعة بتجنب طريق النقد الفكري. وعقيدة إرادة القوة «النيتشية» نقلها «واغنر» إلى الشعب الألماني، وبالطريق نفسه الذي ذكره «هيغل» والذي ألمحنا إليه سابقاً، فذهبت تلك الموسيقى لتعلن عن تلك الإرادة بالقوة العمياء، إلى رؤوس الشباب الألماني، كما قال «هيغل» عن سحر الموسيقى وموهبتها التي «تعلن عن نفسها مبكرة مع الشباب، حيث الرأس فارغاً والقلب قد بدأ يتحرك».

لهذا نرى أن الألمان كانوا السبب في حربين عالميتين، جرّا على الإنسانية، وعلى الشعب الألماني ما يعرفه كل من يقرأ التاريخ الحديث.

الفن إذاً لا يهدف إلى الجمال دوماً؟!.

بل يهدف إلى أن يختلط بالدين وبالفلسفة، وبالعقائد الفلسفية، وما

---

(1) Ibid., p. 116.

عبارة الفن للفن، إلا أكثر العبارات تضليلاً كي لا تبطش السلطة بالفنان، ليتمكن إذا أعطاه الناس آذانهم، وإعجاب نظرهم أن يدفع بهم إلى أي مهواة يختار؟!.

ففلسفة «اللامعنى» مع «نيتشه» إختارت «التراجيديا» الإغريقية ونفس هذه الفلسفة مع الوجودية، إختارت الفنون البدائية والأفريقية خاصة بعد الحرب الثانية، لتدفع عن الناس مفاهيم اللامساواة العرقية.

ضجيج الغابات الأفريقية، في الغابات الإسمنتية. في المدن الكبرى في العالم اليوم، معركة ليلية يومية لإنتزاع المساواة المستحيلة بين الشعوب والأعراق؟!.

أي جمال في هذا التناقض بين غابة الإسمنت، وغابة الطبيعة؟!.

بين الصوت البدائي، وأحدث الآلات الصوتية الألكترونية؟! لا جمال في الموسيقى العالمية اليوم، بل ضجيج ترويض؟!.

قبح الفن في محاولة سيطرته على الدين أو على العقائد الفلسفية، في إنتقاله من مستواه المعرفي الهادف، في مثالنا عن الموسيقى إلى الإنسجام الصوتي المحاكي للوجود والطبيعة، إلى مستوى المعرفة الدينية ليصبح تدريباً أذنياً للأذن على التراتيل في «الأوبرا»، أو للتراجيديا لصناعة وحوش إرادة القوة الجرمان؟! وفي إنتقاله إلى مستوى المعرفة الفلسفية الإعتقادية، أو لقردة «الروك» اليوم من أجل فلسفة المساواة العرقية غير واضحة المعالم؟!.

خلط الفن بالفلسفة كخلطه بالدين قبيح؟!.

في الوقت الذي تظل فيه الموسيقى في هدفها الأساسي، هدف التواصل المنسجم، أو التواصل عبر الإنسجام بين كل الناس، أرقى وسائل التعبير الوجداني شرط أن لا تكون مطية أي هدف، سوى التواصل والتعبير.

أقول الوجداني لأن الموسيقى ما هي إلا خطرات الوجدان لا الفكر؟! وتماماً كما يتجلى الفكر الكلي بالفكر، يتجلى الوجدان بالمطلق.

إن عدم توجيه الموسيقى لا يعني إنتاج الموسيقى للموسيقى، الفن للفن، كخدعة لفظية مارستها القرون الوسطى بهدف التبشير في أوروبا، بل يعني ترك الوجدان ليعبر عن مطلقه بنغم.

وما تلاقي هذه الأنغام بين الشعوب - لا فرضها - إلا جزء من عالمية التواصل، الذي يشترط عبر النغم مسبقاً كل عالمية وكل إنسجام. وفي هذا عنصرٌ من عناصر إطلاقه.

هكذا نجد أن في فن الموسيقى جمالاً، بقدر ما فيه من قبح، حسب نسبية هدفه في تشنيف الأذن بجمال الصوت، من أجل فتحه نحو التأمل عبر عالمية الرمز الموسيقي، أو تحويل هذا الهدف لخدمة مستوى معرفي آخر، كالدين أو العقيدة، مما يثير الفكر في الفن الموسيقي ضد المشاعر التي يتلاعب بها هذا الفن، فتفقد الموسيقى جمالها فور دخولها في باب النقد الفكري لهذا الفن؟!.

وهذا لا يعني أنه يجب أن لا يكون في الفن أي غرضية أو هدف. فالموسيقى مثلاً هي أساساً من أجل حمل المشاعر بدون ألفاظ بين الناس. وكل ما في الأمر أن شعور الناس بأن هذا الحمل موجه لخدمة أي غرض، يجعلهم يرون عنصر الرياء في هذا الفن. فتصير الموسيقى قبيحة بعين العقل، مهما بدت خلابة للمشاعر.

وبمجرد تطرق القبح لجمالها، خلل كبير في هذا الجمال. لذلك يمكن القول: إن الموسيقى الجميلة هي الخالية من أي خدعة غرضية تقودها حتماً إلى الرياء القبيح بالتوجيه.

الجمال لا يبرز إلا للمشاعر والإحساسات، ليداوي الرغبات إذا شوشتها تداخلات الحياة، وقبح الجانب السيء من الوجود. وهو ليس بمعزل عن الإنسجام مع الفكر، وإلا بَعُدَ عن النفس وصار قبيحاً. يقول «هيغل»: (إن العقل والعقل وحده هو القابل للحقيقة... كذلك كل ما هو جميل، - يجب أن يكون حقاً وصدقاً - جميل)[1].

ونفس هذا المعيار يمكننا أن نطبقه، على باقي كل الفنون في مستوى المعرفة الفنية. حيث يظهر الفن جماله للأحاسيس والمشاعر والرغبات، وهو مهما كان أخاذاً لها، عليه أن لا يستعير من الفكر أي هدفية أو غرضية، قابلة للنقد. وإلا مزق الفكر، بأخذه أخذية الفن، بعد تلقيه والدهشة من سحره.

(1) Hegel, Introductory Lectures to Aesthetic, op. cit, p. 4.

وبهذا التمزيق يعود الفن بعد أن أخذ بثلثي النفس الإنسانية «المشاعر والرغبات» لينهار أمام ثلثها الثالث الفكر، حيث بيد الفكر كل الأحكام.

لنأخذ مثالاً من العمارة: حيث نجد أنها تثير دوافع الشعور بالجمال الأخاذ، وبالروعة في معظم الأحيان. «فالأكروبوليس» في «آثينا» رائع وجميل. وربما كان هرم «سقارة» في مصر أروع منه، أمام المشاعر، ولكنه أمام الفكر كرمز للطغيان الذي إستهلك الملايين من الأجساد، لحفظ جسد واحد، قبيح في معناه. بينما الأول دلالته حرية فكر وديموقراطية.

ليس في «الأكروبوليس» قبح الطغيان، وإن كان أقل عظمة من بناء «الإهرام»؟! فهو أجمل.

الفن إذاً حين يحرر نفسه من خدمة الرغبات الفردية، نحو خدمة عالمية الرغبة الإنسانية عند كل الناس، يضمن نفي القبح منه، فيغدو جمالاً بمعنى تمثل شعوري مبهج لكل فرد «Aesthetics» «إستاطيقا».

هكذا يمكن للفلسفة أن تنظر إلى الفن نظرة مجردة، حيث لا فن بدون تجريد، رغم كل صور تشخصاته.

إن «هيرتز» و«غوته» حين عرفا الجمال بالكمال الذي يعرض على الإحساسات والمشاعر، وعرفا الكمال بأنه كل ما يطابق هدفه[1]. لم يكونا بعيدين إلا عن عنصر الفكر الأساسي في كل نفس. والذي يجب أن لا يخدعه الإبهار الفني بتقديم النقص بأي زي كامل. ألم يقل هيغل: (بأن المعنى هو دائماً غير ما يبدو ويظهر)[2]. والتناقض الذي يثير القبح هو مخالفة المبنى للمعنى، مما يشعر من يعرض عليه الأثر الفني، أنه معرض لخدعة ما. كذلك إذا كان المبنى متكاملاً جميلاً بدون معنى يصبح «هراء» صناعة فن لا فن. ولعل هذا يبرز بوضوح في الفرق بين النظم والشعر في الأدب، ولا يميز هذا الفرق إلا الفكر.

لذلك قرر أفلاطون أن الحقيقة ليست بفكرة صائبة ولا برأي صحيح،

---

(1) Ibid., p. 20.

(2) Ibid., p. 23.

ولا بعمل خير فردي، بل بصواب الفكر والرأي وصحتهما، وبالخير العام الذي تقره كل الناس. فالخير الكلي حق كلي، وبالتالي جمال عالمي كلي.

الحق والخير والجمال بعموميتها، لا بغرضية توجيهها، صوب حق جماعة، أو خير فرد، أو ذوق أمة، كيان واحد يبديه كل إنسجام فكري: فهي فلسفة، وإنسجام فني، وهي فنون، وإنسجام عضوي أو بيئي أو فيزيائي رياضي، وهي علوم أو إنسجام مع المطلق فهي إيمان. وهذا الأخير فوق كل فرقة دين ومذهب.

لذلك قال هيغل: (إن موهبة الفنان وعبقريته، تتضمن عناصر وجودية - طبيعية - ، وتحتاج بصورة رئيسية إلى فكر متطور)[1]. لهذا يبدو كل إنتاج في أي مستوى من مستويات المعرفة الإنسانية، وخاصة في مستوى المعرفة الفنية، بكل فروعها، في بداياته غير واعدٍ وعقيماً لما فيه من عنصر الفردية، وعدم العمومية. وبذلك يظهر تطرفه وتعصبه.

فالذي يبحث عن الإيمان بالدين، يبدأ بالتعصب لمذهب معين. والذي يبحث عن الشعور بالشعر يتحمس لقديم أو معاصر... وهكذا كل بداية تحتاج إلى تطوير، لتتحرر من الخصوصية نحو العمومية، ونحو إنسجام أفضل مع كل معاني العمومية، لتبرز بمبنى كل مبدع بشكل خاص فرادته، لكي تعبر عن تعدد إحتمالية عظمة نوعه.

أليس جماع تلك الإحتمالات العالمية، جزءاً من فكر الله. ذاك الذي ليس بحاجة إلى وضع معارفه في مستويات، بل هي كل كلي من الحق والخير والجمال؟!.

فإذا كان فكرنا هو الضامن لحقيقة وجودنا، فكيف لا يضمن فكر الله الحق والخير والجمال في كل شيء بإطلاقه، لا بخصوصيته.

فكيف للفن أن يدعي - وهو من نتاج فكرنا ومشاعرنا وعالمنا المحدود - إمكان تصور الله وتصويره؟!.

---

(1) Ibid., p. 32.

الفصل الثالث

الله والفن

هناك حقيقة مؤكدة يجب على كل باحث في فلسفة «الأنثروبولوجيا» و«العلم» و«الدين» و«التاريخ». . . . الخ أن ينتبه إليها، وهي: أن الحضارات القديمة لم تكن دائماً تسمي الأشياء بمسمياتها التي نسميها بها اليوم. فكلمة «فن» «Art» لا تعني معناها نفسه اليوم عند الفراعنة مثلاً. ولا كلمة «علم» تعني معناها نفسه عند العرب، كما تعنيه عندنا اليوم، دون إلغاء الصلات بين أصول الكلمات.

مرة ثانية نجد أن السير في درب الحقيقة يعطينا الكثير من الحقائق!! ومنها: أن إثارة الميتافيزياء في أي موضوع، وطرح أي مفهوم ميتافيزيائي يستدعي كل المفاهيم الميتافيزيائية حوله. وتلك خاصية هامة من خواص كل فكر مجرد. إنك مثلاً عندما تحاول حل أي معضلة رياضية تستدعي كل معرفتك الرياضية لحلها، ولذلك تختلف طرق الحل بين الرياضيين وتتفق النتائج. كذلك حين يتغير «جشطلت» رقعة «الشطرنج» أمام اللاعب، بحركة خطيرة من خصمه، يستدعي كل تصوراته «الفراغية»، لإمكان الرد بنقل معضلة التغير «الفراغي» من جانب «جشطلته» إلى الجانب الآخر ـ الخصم ـ ، وبين عملية إحداث «بنى» متغيرة بين اللاعبين تحدد قدرة التجريد عند كل منهما، في مدى حساب أحدهما بشكل أفضل لكل قادم من الأحتمالات.

هذه المهارة في التعامل مع «البنى» و«الجشطلتات» المتغيرة وحساب الإحتمالات مع كل حركة، كموهبة تجريدية ومعرفية، هي فن لعب الشطرنج.

وبهذا المنهج نفسه مع إختلاف طرق المعارف التي يسلك، يمكن القول: أن إستدعاء أي فكرة مجردة يستدعي حصر كل الفكر التجريدي للمستدعي ومعرفته، حول تلك الأفكار، في تلك الفكرة. والميتافيزياء كقمة من قمم الفكر التجريدي، لا يقوم أي مفهوم فيها بمعزل عن سياق كل مفاهيمها في الذهن، ومن كل الحضارات السابقة.

لذلك نجد أن طرح أي موضوع ميتافيزيائي، «كالجبر» يستدعي أولاً معاني «الحرية» وتلك تستدعي «الحق» و«الباطل»، «الخلق» و«القدم»، «الوجود» و«العدم»، «الحياة» و«الموت». . . إلخ وهكذا.

والحضارة الأولى في فجر التاريخ الإنساني، أقصد الحضارة «الفرعونية»، قد تركت لنا نتاجها، بصور وأشكال وعمارة، نظنها اليوم فناً؟! طالما نظرنا إليها وإلى الفن بمعيارنا المعاصر.

وإن لم نفعل نجد أن المصري القديم ـ الذي لا زلنا نرتبط مع فكره بالكثير من المفاهيم، وخاصة تلك التي تتعلق بالمصير، كخلود الروح فلسفياً ودينياً، وهيبة السلطة إجتماعياً، والعلوم علمياً ـ نجد ذاك المصري كان يسمي الكتابة «الهيروغليفية» بالصور المقدسة[1].

والكتابة «كمهنة» أكاديمية سرية، تؤهل من يتقنها لكي يكون «كاهناً». لا بمعنى رجل دين فقط كما هو اليوم، بل كطبيب وعالم هندسة وموسيقي وكيميائي وساحر.... وكل العلوم لأن (الطبيب والكاهن والساحر كان شخصاً واحداً... رجال أقوياء يتودد إليهم الفرعون)[2]. وكان رئيس الكهنة (يترأس نوعاً مما يمكن أن نسميه «جامعة». فقد كان معبد «آمون» مأوى ومدرسة للفنون وللموسيقى وكلية هندسة، وكانت منطقة المعبد أكبر وأغنى من قصر الفرعون)[3]. وكان المتعبدون المصريون في ذاك المعبد وسواه من جامعات (لا يخونون أو يفضون بأسرارهم لأحد من غير المريدين، وكل من يخالف هذه القوانين يعاقب بالموت)[4].

إن «امنحتب» الذي كان أول مهندس وطبيب ومستشار للفرعون «زوسر» هو الذي إخترع «التقويم» مثلاً على ذلك[5].

وأداة نقل المعارف بين جيل وآخر من هؤلاء الصفوة من الناس المنتقين حسب قدراتهم، لا مكانتهم الإجتماعية، كانت الصور.

(ففي حوالي قبل خمسة آلاف سنة حين بدأت الهيروغليفية تظهر كانت الصور فيها تدل على الكلمات، فصورة سجادة كانت تعني السجادة، وتقرأ

---

(1) فيليب فاندنبرغ، لعنة الفراعنة، مرجع سابق، ص 59.

(2) المرجع السابق، ص 126.

(3) المرجع السابق، ص 126 أيضاً.

(4) المرجع السابق، ص 276.

(5) المرجع السابق، ص 51.

سجادة)[1]. كذلك كان رقم (1) يرمز إليه (1) كما نكتبه نحن اليوم. فإذا أضيف له ما يشبه العَلَمْ في رأسه «q» أو بجانبه «q 1» صار يعني الواحد غير المعلوم أي «الله».

الله   الذي هو   الشيء   معلوم   غير

والهيروغليفية ككتابة بالصور يمكن أن تقرأ حسب إتجاه وجه الصورة من اليمين إلى اليسار والعكس.

فالجملة السابقة يمكن قراءتها: «الله الذي هو الشيء غير المعلوم» موجودة في كتاب الأموات[2]. وقد كان الفراعنة يلفظون كلمة «الله»: «نتر Neter». وعلى متون التوابيت الحجرية في اهرام «Pepi ببيبي» هناك تمييز في الهيروغليفية القديمة ـ قبل المكتوبة على الورق البردي ـ بين «نتر» الله وبين «نترو Netru» الآلهة. حيث توضع عبارة «نترو» أي الآلهة بثلاثة «نتر». أي ما يشبه ثلاثة أعلام «qqq» حين أصبحت الآلهة تشخص بأسرة الفرعون[3].

من كل هذا نجد أن أقدم حضارة بشرية لم تعرف الفن للجمال، بل عرفته للتعبير. فكلما كانت «الصور المقدسة» الهيروغليفية أتقن كانت أوضح دلالة، وأكثر قدسية لأنها أوضح، وبالتالي أجمل، بمعنى أقدر على نقل خبرات من ماتوا من الكهنة، وهنا أساس قداستها.

ولأن الله في صلب تلك الحضارة هو الشيء غير المعلوم، ولكنه المؤثر في كل شيء، فهو كالعلم يدل على وجود الجيوش والقوة. هو كالروح بل هو روح كل شيء. أو سبب نظامه إن شئت.

لقد أدرك الإنسان القديم التناغم والإنسجام في كل الوجود، ولم يستطع

(1) Norma Katan, Hieroglyphs The Writing of Ancient Egypt, The British Museum Publications, 1987, pp. 31- 32.

(2) E. A. Wallis Budge, The Book of the Dead, Dover Publications, INC., N.Y., p. IXXXV.

(3) Ibid., p. IXXXIX.

أن يعرف المنظم لهذا النظام، الذي هو كالروح الكلية في كل الأشياء. وسواء أدرك أو لم يدرك، أن هذه الروح الكلية تنظم بقانون، كل شيء، إلا أنه حتماً لمس الإنسجام الذي ينتج عن قوانين الوجود، في الوقت الذي شعر فيه أن هذا المقونن، أو تلك الروح في كل شيء كما لمسها، لا تحمي الأشياء التي تصنعها.

بمعنى أن الروح التي تقيم الأرواح في كل شيء، لا تدعم تلك الأرواح بقوتها. لذلك هي موجودة ولكن غير معروفة الهدف.

لذلك فإن هذه الروح الواحدة، ذاك الواحد أو الله هو: **الشيء غير المعلوم.**

الذي يدعم ثلاث معلومات واضحة الشمس «رع»، والنيل «إيزيس»، وعالم ما تحت الشمس، عالم الأموات تحت الأرض «أوزوريس». هذه العوالم الثلاثة تتجسد بأسرة الفرعون الحاكم سيد أو صاحب البيت، كما تعني باللغة الفرعونية كلمة «فرعون».

فإذا صدقنا بأن هذه المعلومات الثلاث، مدعومة «بنتر» قلنا عنه «آمين»[1]. تلك العبارة الفرعونية القديمة التي لا زالت تستعمل بكل الأديان، وكل اللغات إلى اليوم.

وبذلك أصبح «آمون رع» أي رع المصدق به، لأنه بارز بالشمس عياناً ظاهراً، فهو إله الآلهة فلولاه لا يستطيع أي إله أن يظهر ويعيش.

وبغض النظر عن التفاصيل والأساطير التي وضعت عن «رع»، وامتزاجه مع «أوزير» وكيفية نزوله إلى العالم تحت الأرض وولادته كل يوم في الفجر.. إلخ، فإن عملية «دمج» الآلهة الأخرى في ذات «رع» إستحالت إلى صورة من العقيدة الحلولية (التي تقول بأن الإله يحل بكل شيء وبأن جميع الآلهة تستحيل في النهاية من حيث الأشكال والوظائف إلى وحدة واحدة)[2].

---

(1) لأن الهيروغليفية لا تُشَكِّلُ الكلمات، فإن كلمة «آمين» يمكن أن تقرأ «آمون» كما يمكن أن تقرأ «أيمون»، وقلة الأحرف التي تدل عليها الصور المقدسة في الهيروغليفية تؤدي إلى إختلافات إعادة نطقها (21 حرفاً، أو صورة). أنظر:

Hieroglyphs, The Writing of Ancient Egypt, op. cit., p. 33.

(2) جيمس باستيد، فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، مكتبة مصر، عام؟، ص 292.

هي وحدة «نتر» بالأساس الذي هو الشيء غير المعلوم، لكنه المؤثر في كل شيء بقوته أو روحه التي تقيم الأرواح في كل شيء.

لكنها لا تدعم تلك الأرواح البشرية، وظل المصري بذلك يخمن حول سبب الموت والألم.

ورغم توحيد «أخناتون» لكل الآلهة بإله واحد، فإن «نتر» ظل بجانب «آتون» أدق تعبير عن خالق الطبيعة المتوحد بها.

والحضارة الإغريقية حين نقلت هذا المفهوم إليها وأوصلته إلى اللاتينية بعبارة «Natura» التي منها اليوم عبارة «Nature» الإنكليزية، وهو شبيه بمفهوم «سبينوزا» «Deus Sive Natura»، أو أي مفهوم لوحدة الوجود بين الله والطبيعة.

إن «كيركغارد» حين يضرب لنا مثالاً بأسطورة «فاوست Faust» الشكاك، يؤكد لنا أن في كل عصر شكاكين مثله، يكتشفون ما في الحقيقة والواقع من آلام وعذاب، لا ينسجمان مع ما يجب أن يكون عليه ذاك الروح الكلي - العقل الكلي - المتجلي بكل شيء، من حماية لما يتجلى به.

«ففاوست» يعرف (أن الروح هي التي تمد الحياة بالحياة، ولكن يعرف أيضاً أن أمن وسعادة الناس غير مدعومين بقوة هذه الروح)[1]. كذلك شعر المصري القديم بقوة «نتر» وتجليه بكل شيء. ولكن تخليه عن الإنسان بالعذاب والموت له، دفعه إلى «آمن» فيما رآه بعينه، ثم إلى آتون الأقرب إلى «نتر» من حيث عالميته لكل الناس. ثم عوداً بعد ذلك إلى «آمون» بعد أن أعياه الطلب، وظهرت إقليمية وعصبية «يهوه» على حدوده في فلسطين.

هكذا وفي كل مرة كان التراث الإنساني يحاول فيها معرفة الله، يزداد إبتعاداً عنه، لما تقتضيه ضرورة إستدعاء الفكر الإنساني لكل مدخراته التجريدية حين طرح هذا المفهوم.

وقد كثرت المدخرات التجريدية للفكر المصري القديم، حول مفهوم

---

(1) Kierkegaard, Fear and Trembling, Translated by Alastair Hannay, Penguin Books, 1985, p. 133.

الله. فشوشها النقل «بالصور المقدسة» أي بالهيروغليفية، إلى حد إعجازها عن إدراكه تعالى.

كل هذا والمصري القديم لا يقصد فناً حين يكتب أو يحفر صوره، بل كل ما كان يريده، خلود أمنه وسعادته، ودعمهما «بنتر» الخالد، الذي لم يحظ منه، بحماية من الموت والألم.

ومن أجل أمل هذه الحماية، إعتقد المصري بالخلود بعد الموت شرط حماية جسده من المصير التعس مع دود التراب. فظهر فن التحنيط وهو لا يقصد الجمال بل الخلود.

وفن النحت وهو كذلك يريد أن يبقى ما يزيله زمن «نتر» من أجساد، على صفحة الصخر الأصلب من اللحم والعظم.

حتى أن كلمة «ماعِت» التي تعني لديه: (الحق والعدل والصدق)[1] تعني الله، تماماً كما تعنيه كلمة الحق باللغة العربية، كإسم من أسمائه الحسنى تعالى. وكان يعبر عنها بالصور المقدسة، أي بالهيروغليفية القديمة على شكل رسم عين إنسان، تصاحب كل تعبير عن إله محلي، ولكي يعبر المصري القديم عن مدى دقة قوة «ماعت» شبهها بعين «الصقر» التي تتمتع بنظر دقيق. «فحورس» الذي فقد هذه العين بسبب باطل إله العواصف «ست Seth» كان بحاجة إلى مساعدة الألهة الأخرى وخاصة «ثوث Thoth» لاستعادتها، لأجل إحلال العدل والصدق، والحق بين الناس[2].

هذه العين التي تجلت من «نتر» الله غير المعلوم، في إله منظور ومعلوم «حورس» الإله ذي رأس الصقر، واضح ومنظور فهو مصدق «آمون» لتحمل العدل والحق والصدق لكل الناس، ترسم على عين كل فرعون. فهي ليست كحلاً لزينة وجه الفرعون، بل دلالة على أنه ينظر إلى الناس بعين العدل.

فكحل عين الفرعون لا يقصد بها التزيين والجمال في كل تماثيل الفراعنة، وذقنه المستعارة الثقيلة الوزن، لمنع فكه من النطق السريع.

---

(1) جيمس باستيد، فجر الضمير، مرجع سابق، ص 39.

(2) Hieroglyphs, op. cit., p. 72.

والأفاعي على رأسه دلالة على خلوده بخلود «رع آمون» أي الإله المصدق المعروف بقرص الشمس، الذي يصير قناع ذهب على وجه الفرعون.

هكذا يصبح وجه الفرعون قابلاً لأن يقرأ، على الوجه التالي: إنه التعبير عن رع الواضح المصدق الخالد بالذهب المشع كالشمس وبرمز الأفاعي «آمون»، الناظر بعين «ماعت»، غير الناطق إلا بالحق [1].

تماثيل الفراعنة وأقنعة وجوههم لم يكن يقصد بها التزيين والجمال إذاً، ولكن العبارات، والتعبير كان يأتي في إنسجامه جميلاً.

إن الإنسجام في رسم الصور المقدسة (الهيروغليفية) على الأحجار، أو على ورق البردي، أو على وجوه الفراعنة والرجال العظام في مصر القديمة، كان وسيلة من وسائل التعبير الدقيق بجعل الحرف المصري-يحمل الصورة للشيء المعبر عنه.

فدقة هذه الصور لم يقصد به جمالها، بل جاء جمالها دلالة على إنسجامها مع المعنى الذي كانت تهدف له.

لذلك يمكن القول: إن الفراعنة لم يرسموا الله ولم يشخصوه، لأنه أساساً غير قابل لأن يعرف، وهو محتجب بتجلياته من حق وخير وعدل. وفي إبراز هذه التجليات المقدسة لا بد من لغة الصور.

ألا زلنا إلى اليوم في كثير من بلاد الشرق الأوسط نضع صورة العين على العقارات والأملاك لرفع الحسد عنها؟! فعين «حورس» لا زالت أسطورة راسخة عند كل شعوب هذه المنطقة.

الوثنية اليوم في مثل هذا التعبير، لأننا نملك دلالات لغوية ودينية أوضح من رسم الأحرف، لا كما عند المصريين القدامى حيث لا كتابة إلا بالصور المقدسة.

«من شر حاسد إذا حسد» أقوى دلالة عندنا اليوم من عين «ماعت

---

(1) أنظر مثالاً على ذلك صورة قناع توت عنخ آمون، الذي أعاد هذه المفاهيم في عبادة آمون ثانية بعد «أخناتون».

Egyptian Museum in Cairo, Kurt and Edward Lambelet, Cairo, p. 54.

حورس»، لما في كل حسد من طغيان في المشاعر والسلوك الهدام بين الناس. والذي يجب تبنيههم بخطيئة الوقوع بمثل هذا الشر، بعبارة لفظية ذات دلالة، لا بصورة يجهلون دلالتها. وبالتالي وبسبب هذا الجهل هي وثنية، لأنها توحي بالإعتقاد بقوة ذاتية تتمتع بها صورة العين على كف أو بدونه.

لقد أصاب «هيغل» حين قرر أن (كل شيء روحي أفضل من الأشياء الطبيعة)[1]. ولكنه أخطأ حين ظن أن الفن هو التعبير عن الأشياء الروحية. لذلك قال في السطر السابق نفسه: (وعلى كل حال، لا يوجد في الوجود وجودٌ، يمكنه كالفن أن يعبر عن المثال الإلهي)[2]. وكل الكتابة بالصور المقدسة في الحضارة الفرعونية، كتجربة أول حضارة إنسانية عجزت عن رسم «نتر».

وهيغل بإعتباره لله كروح[3]، والإنسان كتجلٍ من تجلياتها، كيف يمكنه بالفن - التصوير هنا - أن يرسم الإنسان روحه حتى يدعي أنه يستطيع تشخيص تلك الروح الكلية بتمثال أو صورة محددة؟!.

إن الفكر الإنساني بإمكانه أن يعكس الوجود إلى حد ما، والفن بكل صوره، يمكنه أن يعكس الفكر الإنساني بخطئه وصوابه. ولكن عكس الفكر الكلي بفكرنا، والجمال الكلي بإحساسنا بالجمال يشبه عكس «النملة» لصورة وضخامة «الفيل» أو الجبل.

النحات مثلاً: (يرى كل شيء على شكل شكل، . . . وكل ما يحرك مشاعره يعبر عنه بشكل)[4]. فهو حين يرى المطلق بشكل، هل يعني هذا أن المطلق شكل؟!.

إن «هيغل» حين قدر أن الفن هو محاكاة للطبيعة، قد قرر حقيقة من حقائق كل عمل فني. لكنه حين سمح لهذه المحاكاة أن ترسم المطلق تجاوز كل الحضارات السابقة، في إعلان عجزها عن هذه المحاكاة، كما تجاوز

(1) Hegel, Introductory Lectures to Aesthetic, op. cit., p. 34.
(2) Ibid. p. 34.
(3) Ibid., p. 34.
(4) Ibid., p. 46.

حدود الفكر في إستحالة تلك المحاكاة، إلا إذا جعل من الفكر الإنساني صورة مطابقة للفكر الكلي لله. وفي هذا كل الإدعاء والغرور؟!.

لذلك حين أكد «هيغل» أن الفكر الإسلامي الذي يعلن مثل هذه الإستحالة قال: (مثل الأتراك والمحمديين، بموقفهم المعروف بعدم نقل صور الإنسان وما يشابهه. فحين أظهر «جيمس بروس» في رحلته إلى «أبيسينا» لوحة رسم «سمكة» لتركي، دهش الرجل أول الأمر وأعجب بها. لكنه أجاب بسرعة: إذا قامت هذه السمكة أمامك في يوم القيامة. وقالت: لقد خلقت لي جسداً بدون روح؟! كيف تدافع عن نفسك ضد هذا الإتهام؟! لقد أكد الرسول مراراً بالسنة، فقال لأم حبيبة ولأم سلمى، اللتين أخبرتا عن صور الكنائس الأثيوبية. بأن تلك الصور ستدين أصحابها - صناعها - يوم القيامة)[1].

كان هيغل يريد أن يؤكد بذلك عنصر الخداع الذي أقره بكل فن، والمرتبط بعنصر المحاكاة، وبأن الفن لا يستطيع أن يخلق، بل يقلد.

لماذا يقلد الفنان الوجود إذاً؟!.

يرى «هيغل» أن سبب ذلك تخفيف وطأة هذا الوجود، بإعادة صياغته فنياً، بكل أشكال الفن. (إن الفنان عندما يهاجمه الحزن يلجأ إلى فنه ليخفف من وطأة هذا الشعور. . . بإبرازه بعمل فني)[2]. لأن الإنسان حين يعبر عن مشاعره، يتحرر من هذه المشاعر. لكنه إذا عبر عن مشاعره نحو المطلق بتحديده، يجعل من نفسه فوق الإطلاق، بإدعاء عظمة الخلق، وهو لا يملك إلا المحاكاة؟! فإذا كان في كل خصوصية عناصر من الكلية، فالعكس ليس صحيحاً. وهنا نجد أنفسنا وقد شكت بكل عبارة إبداع في الفن. لذلك أكد «كانط»: (أن الأستاطيقا هي السماح لواضعها بأن تكون غايتها محصورة بهدفها)[3]. فهي حين تدعي أكثر مما تعبر حتماً تتطاول نحو التزييف. فإذا كان مطلب العقل الإنساني من كل ما يعرض عليه، رؤية صلته بالوحدة الكلية للأشياء، بينما مطلب الطبيعة عبر العقل الكلي المتجلي فيها التنوع لا الوحدة،

(1) Ibid., p. 47.

(2) Ibid., p. 54.

(3) Ibid.,, p. 64.

فإن مطلب المشاعر الفنية هو: الوقوف بين الوحدة والتنوع. وبهذا الموقف يضع الفنان نفسه بجانب القبح لا بجانب الجمال والإنسجام إذا إنحاز إلى جانب التنوع وإدعاه على حساب الوحدة في الفكر أو العكس.

وبعبارة أخرى: إن التوازن بين المشاعر والرغبات من جهة وبين الفكر، في أي عمل فني هو أساس كل جمال فيه. ولما كان إحلال المطلق داخل هذا التوازن محالاً، فإنه قبيح أيضاً. والمجاز التخيلي في الفن قد يخل بهذا التوازن، ويسوق من يعرض عليه، إلى مثل هذا الخلل، لكنه يبرر ذلك بشروط الوهم الجميل. حيث يحق مثلاً لمن يقع في عالم الأحلام رؤية أجمل الأوهام، أو أقساها. وكلاهما جميل، لكنه غير حقيقي.

لهذا عجز الفن المسيحي عن رسم الله، وعبر عنه دائماً بصورة ناقصة. وهو عمل لم تجرؤ أي حضارة سابقة على الإقدام عليه؟؟ يقول «هيغل»: (لنقارن بين الآلهة الإغريقية والإله المسيحي كما شخص وفهم في الفكر المسيحي. نجد أن الآلهة الإغريقية مشخصة غير مجردة... بينما الله المسيحي... الذي لا يعرف إلا بالعقل ... لم يعبر عنه إلا بصورة غير تامة)[1].

هذا الكيان الكلي الروحي حين أعطي صيغة شكل حسي عكس مفهوم كليته، بخصوصية كل فنان رسمه. فجاءت كل تلك الخصوصيات عاجزة عن الإحاطة بكل هذه الكلية.

إن الرسم المصري القديم، حين حَصَّلَ «بالصور المقدسة» الجمال، لم يقصده. ولم يرسم من الآلهة إلا ما آمن وأيقن بوجودها كتجليات واضحة «آمون» لنتر.

فهو لم يرسم «نتر» بل رمز له «𓊹» بعلم أي بدلالة، ولم يقصد الجمال. حين رسم «آمون» في كل فراعنته وكل قوى الطبيعة تقريباً، من منطلق ثلاثيها الواضح له الشمس والنيل وعالم الأموات تحت الأرض.

بينما الرسم مع الحضارات المسيحية قصد الجمال، فسمح لنفسه من

(1) Ibid.,, p. 78.

خلال فسحة الخيال، وفسحة قدرته على الوقوف بين الوحدة والتنوع بصناعة فن يهدف إلى الجمال، ولا يريد أن يحاسب إلا بمعيار المشاعر، وحدها.

وبذلك أصبحت صلة الفن مع الفكر سلبية، فكان لا بد من أن تستقل المعرفة الفنية بمستوى معرفي خاص بها، ووضع حدود لمدى تداخلها مع باقي المستويات المعرفية الأخرى، حتى لا يصاب الفن بالقبح حين مثل هذا التداخل مهما بدا جميلاً!!.

وبمعرفة ذلك فقط، يتوقف الفن عن تخطي حدوده، ويبقى الفن في مستواه المعرفي الخاص.

فالله كروح كلية حسب تعبير هيغل تظهر بعقل مطلق: (ليس له شكل مادي... فوحدته مع الإنسان بوعيه، وبوحدة هذا الوعي... غير المنفصل عن إحساساتنا وما تعبر عنه هذه الإحساسات ... بمعزل عن كل فكر)[1].

الجمال هو الأساس في مستوى المعرفة الفنية، والفكر مكانه من هذا المستوى في مدى النظر إليه. والهروب من تهمة تشخيصه بالخيال حيث يقل الفكر إلى أدنى مستوياته.

أخيراً يمكننا أن نؤكد: أن موضوع الفن وهدفه عند كل فنان هو المشاعر الإنسانية. ولأنه كذلك عليه أن لا يصدم الفكر بأي تعارض حاد معه، وإلا مجته النفس، مهما بهرت به لأول لحظة. وأكثر من ذلك يجب على العمل الفني أن يكون تعبيراً عن الفكر وتبنياً له. لذلك يمكننا القول: إن الشاعر مثلاً الذي لا يتبنى موقفاً فلسفياً أو فكرياً من الوجود، لا يمكنه أن يرقى بشعره من حدود النظم إلى القصيدة.

الملاحم الإغريقية مثلاً تبنت الفكر «الديونوسي»، فجاءت مؤثرة بالشعب اليوناني، وبكل من يعجب بهذا الفكر، كما سبق وأظهرنا ذلك مع «نيتشه». لذلك ظلت الملحمة حكراً على القصيدة «التراجيدية» الأغريقية، ولم ينجح تقليدها عند أي شعب آخر. فإفتقار الشعر العربي للملحمة ليست نقصاً فيه، بل يعود إلى مفهوم الكمال الإنساني الفكري عند العرب في جاهليتهم

(1) Ibid.,,. p. 87.

بالإباء، وبعد عصر التدوين، بتوجيه الإباء نحو الجهاد، ثم بدفع هذا الأخير نحو النفس في مجاهداتها الصوفية. لذلك جاء الشعر العربي الصوفي، أكثر عالمية من الملحمة الإغريقية. ويكفي أن نذكر في هذا السياق «عمر الخيام» في عالمية شعره اليوم، وكذلك جلال الدين الرومي، وسواهم ممن يقرأ شعرهم اليوم بكل لغات الأرض.

وما سقوط شعر عصر النهضة العربية أو ما يسمى كذلك اليوم بإتباعيته أو تجديده، سوى بسبب خلوه من فلسفة فكرية واضحة.

الفن لا يستطيع أن يتجنب الفكر إذاً. ثم ألم نقل أن في مستوى المعرفة الفنية فكراً، إذا تجاهلته تلك المعرفة حولت دهشة جمالها مهما كان صاعقاً أخاذاً، إلى قبح.

وعنصر الفكر في الفن هذا، هو عنصر إرتداد الفكر على المشاعر والرغبات، التي يبرزها الفن كي تكون منسجمة مع فلسفة كل أمة في الحياة، ليبرزها بذوق جمالي، دون أن يتداخل معها فيدعي أنه هو صانعها.

على الفنان أن يكون المعبر عن ضمير أمته، عن فكر أمته، لا الصانع لهذا الفكر وذاك الضمير.

لكن عالمية الفنون اليوم تدفع حتى بالعمارة التي هي نوعٌ من النحت المعبر عن عقائد الشعوب والأمم، ووسيلة من وسائل تعبيرهما، كما أظهرنا مع «الفراعنة». أقول يدفع بفن العمارة إلى مساجدنا اليوم، التي لم يعد لها نمط عماري عقائدي ظاهر، فإختلطت القبب الفاطمية بالعثمانية، والردهات الأموية داخل المساجد، بالمزارات الشيعية. وحتى القباب والنوافذ تزين اليوم بزينة «غوطية» كنسية قرن وسطية.

ودلالة ذلك أن المعماري العربي اليوم الذي لم يعد مرتبطاً بفكر محدد من تراثه، يعبر عن تداخل هذا التراث، لجهله به. وهذا ليس دلالة على إنفتاح مذهبي بين الفرق الإسلامية، بل دلالة على إختلاط الفقه، رغم بقاء كل صيغ التعصب.

إختلط «الفقه» وبقيت كل صيغ العصبية القبلية والتعصب، التي تبرز في فن العمارة العربي المعاصر، بسبب تكاثف الأدب العربي ـ وهو فن ـ مع باقي

الفنون العربية من غناء وموسيقى وشعر على إثارة المشاعر وإقالة الفكر اليوم. حتى أنك لا تجرؤ اليوم أن تلقي أي محاضرة عامة، دون أن يعاملك الحضور على أساس أنك أديب.

لذلك ظلت الفلسفة هامشية في الفكر العربي المعاصر، فخلت الساحة لإثارة المشاعر فقط. ألم يقل «هيغل» إن إثارة الشعور بدون فكر بهدف تحريك القلب بالفن، يؤدي إلى ترك الرأس فارغاً.

والرؤوس الفارغة تبحث عن الإيمان بالتعصب، فتقبل من الأصالة كل ما لا يتداخل مباشرة أو لا يمس عصبيتها وتعصبها. ولهذا السبب تبدو العمارة العربية المعاصرة، خليطاً من المزارات والكنائس والردهات، حتى في بناء المساجد.

العمل الفني يجب إذاً أن يكون تعبيراً من تعابير الفكر بلغة المشاعر، وهو حين يفتقر إلى عنصر الفكر يصبح تعبيراً عن مشاعر فوضوية. تلك هي حال العمارة العربية المعاصرة، والرسم العربي المعاصر، وتلك أخيراً هي حال كل شعر الحداثة، وأدب «الترجمة» المشوهة النقل والتعبير، أدب الحداثة والتجديد.

هكذا يعطينا الجمال معياراً نستطيع أن نحكم به على حال الحضارات الإنسانية، في مدى صلتها الفكرية بالمطلق - الله - وإبراز تلك الصلة بفنونها المختلفة. ومن خلال هذا الإبراز يمكننا أن نضع معيارنا ونرصد مؤشراته، التي تدلنا على مدى تراجع حضارة ما من تقدمها.

الفصل الرابع

معيار الجمال هدف الفن

لما كانت «الإستاطيقا» تُمَثِلُ تَمَثُّلَ إدراك الشعور الحسي المبهج للرغبات والمشاعر الإنسانية، ثم الحكم الفكري على هذا الشعور الحسي بأنه جميل أو قبيح، «فالإستاطيقا» تقدم لكل «النفس الإنسانية» ككل، موضوعات حسية منسجمة بصوت أو صورة أو خيال ذوقي... الخ واضعة هذه الموضوعات أمام النفس والذات الإنسانية ككل، لتتأمل بها.

الجمال إذاً دعوة للتأمل في المعطيات الفنية، سواء تلك التي صنعها الله بالطبيعة ومن جملتها الإنسان. أو تلك التي حاكى الإنسان فيها صنعة ربه، ولا يخرج بذلك عن صنعة الصانع الكلي.

هذه الدعوة إلى التأمل إزاء كل شيء جميل، دعوة لإبهاج النفس كي تستعمل هذا الجميل وترعاه، من أجل هدف محدد وضعه الصانع الأول ـ الله ـ في صلب طلب كل جميل من أجل التحسين.

وكأن الجمال يقول لمن يتأمله إنه ظاهر لكل حق وخير، فإذا طلبته طلبتهما.

والفكر حين يتأمل ما دهشت به مشاعره ورغباته من جمال، في أي نتاج صنعة بشرية أو إلهية، يريد أن يتحرى مدى صدق الحق والخير خلف المبهج الجميل. فإذا ركن إلى احتمال وجودهما، طلب الجمال وسعى خلفه مهما كلفه ذلك من تضحيات.

لماذا؟!.

ببساطة لأجل ما في كل جمالٍ من وعدٍ بالتحسين. ومدى صدق هذا الوعد يظهر بقناعة الفكر، بعد أن يخلب الجمال المشاعر والرغبات.

إن جمال الكون والطبيعة يدفعنا إلى رؤية الحق وراءهما، فرغم كل عناصر الخطر الكامنة بهما، من أصغر «وردة»، لما قد يكون بها من عناصر تحسسية أو سمية قاتلة، لأوسع فضاء يدعو رواده إلى الأشعة الكونية، والموت مع اللانهاية، أقول: رغم كل عناصر الخطر في جمال الكون، فيه الدعوة مفتوحة لنا لتحسين معارفنا عنه وفيه.

بينما الجمال الذي ينتجه الإنسان ليحاكي به الطبيعة مشروط بتحسين منظوره هو للأشياء التي يحاكيها. فصورة الوردة ليس فيها عنصر الخطر الموجود في الوردة الطبيعية، فيها فقط رؤية الفنان لمعنى الوردة الذي ينقله إلينا، فنقبله أو نرفضه. أي نضعه على محك الفكر. وبذلك يخصب فكرنا بمعنى ذاتي كان عند الفنان حول الوردة وإنتقل إلينا.

عنصر التحسين في الجمال الذي ينتجه الإنسان، هادف لتحسين مواقعه هو في الطبيعة، وآرائه ومعتقداته فيها. بينما عنصر التحسين في الجمال

الطبيعي يهدف كل كائن، فهو عنصر ديناميكي شمولي، يطال كل الوجود. حتى ولو كان خطراً على النوع الإنساني.

حتى هذا الوعي الذي تفتح بالسلالات البشرية، ما كان ليحصل لولا دعوة التحسين في الموضوعات الجميلة، داخل السلالات والمعروضة عليها. فجمال الرجل بعين المرأة والعكس، في كل سلالة بشرية دعوة للتحسين من خلال النسل الأفضل، وحين إنتقل من الشكل الظاهر، الذي لا زال الحيوان يسعى له، إلى جمال الخصال والفكر المطلوبة لدى كل شركاء الحياة، برز الوعي وراح يزيد.

لذلك يمكننا أن نعمم فنقول: إن إرتباط التأمل كدعوة يفتحها جمال الأشياء، بالأمل هو هدف كل جميل.

إننا حين نتأمل الأشياء «Meditation» نتخاطر مع العقل المنطوي فيها، ولا يلفت نظرنا ويجذبنا إلى هذا التأمل، إلا الجمال الذي تبديه. فحجر عادي أمامك لا يلفت إنتباهك لإلتقاطه، كما يلفت إنتباهك حجر فيه فلذات براقة. فإذا إلتقط الثاني عليك أن تقرأ الأول؟ أقول تقرأ الأول بمعنى أن «الجيولوجيا» ما هي إلا العلم الناتج عن قراءة ما تقوله لنا الأحجار.

الجمال دعوة إلى التأمل إذاً، إذا هي إرتدت إلى الذات، صارت إستبطاناً «Introspection». وإذا إرتفعت نحو المطلق صارت «Contemplation». ولا شيء شَدَّ المتصوفة نحو تأمل الإطلاق، أكثر من عنصر جماله المتبدي في كل الكون وفي كل شيء.

الجمال محرض كل تأمل، والتأمل يدفع نحو الأمل، وفي كل أمل عنصر تحسين.

هكذا نستطيع أن نعي الجمال كصيغة مجردة، بها دعوة مطلقة لكشف حجب الزمان والمكان، لوعيهما، من أجل الامتداد بهما نحو الأفضل، نحو الأخْيَر، نحو الأصح، نحو الأحسن... نحو الحق.

للجمال إذاً صلة قوية بالفكر الواعي الذي به يتحدد الأفق الأخير لكل أمل، لتأمل مصير الإنسان.

وما إنجذابنا نحو الجمال الا دلالة وعي بنا بجمال الحق، مهما بدت الحقيقة أحياناً قبيحة.

الوعي الإنساني يخترق Penetration إختراقاً الموضوعات عبر مدى ما فيها من جمال بالتأمل. فالجمال حافز كل تأمل، فهو حقيقة من حقائق الحق، فأي دافع لتجاهل الحقيقة بعد التجربة مع حق مزعج، يودي إلى الجهل، بينما سطوع الجمال هو الذي يجذبنا إلى العقل المضمر فيه كي نعيه بالتأمل.

إن الجمال هو تأكيد وعد للفكر الواعي بأن الحق خير، والحقيقة خيِّرة. إنه دعوة إلى مزيد من التفلسف، وبه لمع المصير.

فهل نحن أحرار ونحن نسير بهذا الإتجاه الواعي عبر الحق والخير والجمال نحو المصير؟

الباب السادس

الجبر والحرية

Necessity and Freedom

الفصل الأول

الجبر

إن كل ما يمكن للإنسان تناوله والوصول إليه يقدر عليه[1]. بمعنى أن كل ما هو تحت النظر والعقل والحواس يمكن تنظيمه بها. أما إذا فات أمر يد المتناول فهو جبار على تلك اليد ليس مجبوراً بها. لذلك قالت العرب: (الجبار من النخيل هو الطويل الذي فات يد المتناول)[2].

وضمن هذا المصطلح ـ الجبر ـ نجد أن الإنسان، إما قادر أو مقدور عليه. فإذا قدر الإنسان على أمر، صار ذاك الأمر تحت جبر الإنسان. وإذا لم يقدر عليه هو معرض لجبره. مثل أن تجبر قوانين الجاذبية حين تَعَرُّضِ الإنسان إلى السقوط، على أن يكسر عظماً من عظامه. فإذا أعاد الإنسان هذا العظم؛ إلى مكانه حسب قوانين الجراحة العظمية، جبره على الإلتئام. بمعنى أعاده لمكانه للإمتثال إلى قوانين البناء البيولوجية.

ففي الوقوع، الإنسان مجبر بقوانين الجاذبية. وفي الإلتئام يجبر ما كسر فيه، الخضوع إلى القوانين البيولوجية.

(1) وحين يقدر عليه يصبح هو فاعله، ومن هنا جاء معنى القدرية بإسناد فعل العبد إليه لا إلى الله تعالى، أنظر: بطرس البستاني، محيط المحيط، مرجع سابق ص 91.

(2) إبن منظور، لسان العرب، مرجع سابق جـ 5، ص 183.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التجبير ذو علاقة بقوانين البناء العضوية.

السقوط ذو علاقة بجبر قوانين الجاذبية.

فلا علاقة للتجبير بالسقوط، إلا من خلال صفة الجبر بكل قانون.

ليس في متناول يد الساقط أن يلغي أو يقدر على قوانين الجاذبية. فإذا نجا من الموت الممكن حدوثه بالسقوط، عاد إلى ما يقدر عليه من قوانين، ليجبرها على تلافي أثر الكسر الذي أحدثه قانون الجاذبية، بجبر العظم على الإلتئام؟!.

قانون الجاذبية إذاً ليس في متناول اليد، بينما، قوانين الجبر العَظْمِي في متناول اليد.

وإلغاء أثر السقوط ليس بإلغاء قوانين الجاذبية، بل بإحكام وإجبار الإلتئام عبر قوانين الجراحة العظمية.

هناك قوانين لا نقدر عليها، وقوانين نقدر عليها وفي متناول أيدينا، نستخدمها ضد ما لا نقدر عليه، لتعديل أو إلغاء أثر ما لا نقدر عليه من قوانين.

وكل هذا يتحرك ضمن معرفتنا بالقوانين، التي نقدر ولا نقدر عليها.

لكن هناك قوانين لا نعرفها؟ وهي حين تؤثر فينا تجبرنا على الخضوع لها!!.

خذ مثلاً صلة قوانين الزمن، بهرم الخلايا والموت؟ لماذا مثلاً يُهمَلُ التجدد الخلوي، من التجديد وجبر ما يهدم من خلايا الجسم ـ العصبية والدماغية ـ خاصة بعد سن معينة. أي بعد زمن خاص بكل مخلوق. فبينما قوانين التجدد الخلوي تحصل بكل نشاطها مع الأحفاد، الذين بحضن أجدادهم ومعهم في زمان واحد. نجد قوانين التجدد هذا غير قادرة مع الزمن بجبر خلايا هؤلاء الأجداد.

مما يجعلنا نقول: إن لكل عضوية زمنها الخاص الذي لا يتعلق بزمن عضوية أخرى، تعيشان في المكان نفسه وتخضعان للصيرورة نفسها؟! قوانين علاقة نسبية الزمن بالموت غير معروفة منا، لكنها تجبرنا على الخضوع إليها. وليس لدينا قوانين تلتف على جبرها، كما لدينا معرفة بقوانين الجبر العظمي بالجراحة العظمية، التي تلتف على جبر قوانين الجاذبية، كما في مثالنا السابق.

هكذا نستطيع أن نقول: إن للجبر صلة بالقوانين، منها ما تجبرنا ومنها ما نجبرها.

ويعبارة أخرى: إن معرفتنا بأي قانون في الطبيعة، تنقله من أن يكون جباراً علينا إلى حيز جبرنا له. لذلك شُغِفَ الإنسان ولا زال بكشف كل ما يمكنه من قوانين الوجود.

ولأن المعرفة تزيل الصفة الجبرية للمجهولات عنا، لأنها تمكنا من نقلها إلى حيز جبرنا لها، بدل الخضوع إلى جبرها، كانت الفلسفة أهم مطلب من مطالب الفكر الإنساني.

فالفلسفة تريد دوماً وبالفكر، الكشف عن حقيقة الغوامض التي تحيط بهذا الوجود أمامنا، لما في ثمار الكشف عن كل غامض من قدرة عليه، تنقله من حيز التأثير علينا إلى حيز تأثيرنا عليه. فمطلب الكشف عن الحقيقة في جوهره هو مطلب نقل الإنسان من الجبر إلى الحرية في هذا الوجود.

والحرية بهذا المعنى تعني الإنتقال من الخضوع إلى الجبر إلى إخضاعه بجبرنا. فهي صراع مع المعطى الواقع، الذي أُجْبِرَ الإنسان منذ الولادة على الدخول فيه؟! فالحرية بهذا المعنى لا تخرج عن الجبر إلا في مدى إمكان نقله لأيدينا، وإنتزاعه من يد الواقع المعطى والمحيط بنا من كل جانب والذي نسميه الوجود.

الفصل الثاني

الحرية

والحرية (في إصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات)(1) والكائنات من أشياء وأحياء لا تتصل مع بعضها إلا بقوانين. فالرابطة التي تربط قدمي بهذه الأرض التي أقف عليها، هي قوانين الجاذبية، ومع الأحياء الدقيقة على هذا القلم الذي أكتب فيه، وفوق يدي قوانين الجراثيم والفيروسات. ومع الهواء الذي أستنشقه، قوانين الغازات، ومع الأشياء التي أراها قوانين البصريات.... وهكذا.

---

(1) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 38.

فالخروج من رق الكائنات حولي وبي، لا يمكنه أن يتم إلا بمعرفة القوانين التي تحكمها. فإذا عرفت قوانينها لم يعد بإمكانها أن تسيطر علي وتسترقني. فمعرفة قوانين إنتشار الفيروسات الجنسية «الإيدز» مثلاً الذي لا ينتشر إلا بالسفاح، كافٍ لابعادي عن سيطرته ورِقه، لإبعادي عن متناول يده بتجنب السفاح. وكذلك إنتشار الفيروسات الرشحية بالعطاس والملامسة، يمكن تجنبه بتجنب المصاب به.

لذلك قسم الطب الأمراض إلى معدية ووراثية، ويحاول مهندسو الوراثة التدخل بقوانين الوراثة نفسها، من أجل تجنيب الإنسان رق عبودية المرض.

إن معرفة كل ما يمكن، بل وأقصى ما يمكن من قوانين الفيزياء المحيطة بنا، هو من أجل تجنب جبرها على الإنسان.

لكن هذا يجعل من الحرية مجرد تجنب الجبر، لذلك قالت العرب (وتحرير الرقبة عتقها)[1]. فالإنسان يريد أن يخلص من كل ما يقرر عليه ويجبره من قوانين الأشياء والأحياء، والمجتمع، وحتى النفس؟!.

فإذا حرر العبد من قوانين مجتمعات الرق، هل يقدر أن يتحرر من قوانين الطبيعة؟! ولنفرض أنه بإطلاعه على العلم والفلسفة إستطاع التحرر من الكثير من مجبراتها، فهل هو قادر على تحرير نفسه، من رغباتها؟!.

وإذا فرضنا أنه أحكم سيطرته على رغباته، بمعرفة بعض قوانينها التي تسيره، وتحرر من تقلب مشاعره، هل يقدر أن يحرر فكره من سيالة تدفقه اللامنهجي بين الموضوعات المختلفة؟! بتوجيهه نحو كل موضوع يريد أن يتحرر منه على حدة.

وبعبارة أخرى:

يمكننا أن نلحظ أن للحرية مراتب كلها قائمة على التحرر من شيء ما. لذلك قال الجرجاني: (حرية العامة من رق الشهوات، وحرية الخاصة من رق المرادات)[2].

(1) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مرجع سابق، ص 129 ـ 130.

(2) ،جرجاني التعريفات، مرجع سابق، ص 38.

ومع ذلك تظل الحرية محاولة خلاص مستمرة من الجبر، سواء بمعرفته وتجنبه، أو بكسر قيوده فهي: نفي وليست تعييناً؟!.

وهذا النفي يتحرك بإرادة، أساسها جاء من محاولة نقل الجبر علينا، إلينا؟! أو تجنبه بجبر نقدر عليه ـ كالذي يُجَبِّرُ يده فيجبرها على العود إلى حالتها السوية، بعد أن لم يقدر أن يُجْبِرَ قانون السقوط بأن لا يؤثر فيه ـ فالحرية بهذا المعنى هي نقل الجبر إلينا بعد أن كان علينا.

الحرية إذاً خلاص من الجبر ونقل له لأيدينا: (فالحرية هي الخلوص من الشوائب، أو الرق، أو اللؤم. فإذا أطلقت على الخلوص من الشوائب، دلت على صفة مادية... وإذا أطلقت على الخلوص من الرق، دلت على صفة إجتماعية.... وإذا أطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صفة نفسية)[1].

إننا حين نتحرر من سيطرة المادة والمجتمع والنفس علينا، ننقل تلك السيطرة من أيدي تلك القوى الثلاث، إلى أيدينا. فنصبح بدرجة أو أخرى، قادرين على تلك القوى، وليس مقدوراً علينا بها.

أي ننقل الجبر لأيدينا.

وحين تنتقل قدرة الجبر إلى يد الإنسان، يصبح نظرياً حراً. ولكنه بمجرد أن يمارس حريته هذا يعود ليفرض الجبر على الطبيعة، وعلى الآخرين، فيضطر حتى لو منع أي تأثير رد جبر عليه جدلاً، أن يجبر نفسه على القبول بأفعال الجبر التي كان يحاربها قبل أن يخلص منها، وإلا عليه أن لا يعمل شيئاً.

وإذا امتنع عن العمل بعد أن حصَّل الحرية، وقع بجبر الإتكالية، لذلك:

ترتبط دوماً الضرورة بالحرية، وإن كانا مفهومين منفصلين. لذلك عرف «سبينوزا» الحرية بأنها إدراك الضرورة[2]. من منطلق أن حتمية جبر الضرورة في كل قوانين الوجود، وصلتها بنا من خلال معرفتنا الناقصة بهذه القوانين،

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، جـ 1، ص 461.

(2) روزنتال، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 181.

والتي لا يمكنها أن تتم لإنسان أبداً، وإلا صار إلهاً. هذه الحتمية في الجبر حين تقاومها إرادة الإنسان، تظهر الحرية.

فالحرية في جوهرها إرادة تحرر من الجبر أولاً، لكنها لا تخرج منه حين يصبح بيدها - إذا أصبح - فهي دور بين الجبر والتحرر منه.

إن هذه الصلة القوية بين الحرية والجبر أو الضرورة إن شئت، تجعل منهما وحدة واحدة ضمن إرادة الإنسان.

الإرادة الإنسانية إذاً تفرض الجبر وتطلب الحرية، ولا تظهر إلا حين التمكن والقوة، لأنها تهدف إلى أن تتناول لا أن تفوت يدها عن التناول، في الوقت الذي ترفض أن تكون موضوع تناول. فهي بهذا المعنى الأخير حرية، وبمعناها الأول جبرٌ. وكلاهما بصلب كل إرادة، ويعملان معاً.

لذلك يظهر مطلب الحرية المطلقة عند الصوفية، بضرورة الخلاص من الإرادة، للخلاص من إحتمال أن تعود الحرية إلى الجبر عبر علاقتهما غير المنفصمة بكل إرادة. (وحرية خاصة الخاصة هي عن رق الرسوم والآثار لإنمحاقها في تجلي نور الأنوار)[1].

مع كل حرية إرادة، بها يعود الجبر حتماً. فالحرية المطلقة هي تحرر من كل ما يراد منك، على أن لا تريد شيئاً؟! والفكر الإنساني حين مارسها وقع «بالنرڤانا» التي هي إرادة عدم الإرادة. إذ ما دمت تريد فأنت تَجْبِر، حتى لو أردت أن لا تريد شيئاً.

وإرادة عدم الإرادة هذه «النرڤانا» ظلت المسؤولة عن كل سلبية وإنسحابية وإتكالية الفكر الشرقي، منذ البوذية إلى الدخول الأوروبي في عصر الإكتشافات هناك.

فهل يمكننا أن نقول: إن الحرية سلسلة من التحررات، تقود إلى الوقوع بالجبر حتماً؟!.

والحرية كموضوع ميتافيزيائي، كما رأينا محكومة حتماً بكل جبر قوانين الفيزياء. وهي لا تستطيع أن تفعل مع هذه القوانين، إلا بتبادل السيطرة والجبر

---

(1) الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 38.

معها حين كشفها. وهي إن فعلت تحولت إلى علاقة دورية مع الجبر، مع كل فعل تحرري تقوم به، مع كل توجيه لإرادتها نحوه، حتى لو أرادت أن لا تريد شيئاً - نرڤانا - وكأنها التمثيل الحي المشعور به دوماً، لذاك الجانب الماورائي في كل إنسان، الروحي المأسور بقوانين الفيزياء من كل جانب.

إنها دلالة واضحة على روح الإنسان الحبيسة بالجسد، الذي هو بدوره حبيس في زمان ومجتمع ومكان. ويحاول عبر الصدام مع كل هذه المعيقات أن يرتفع فوق تناولها له.

ولا يقدر على هذا الإرتفاع، إلا إذا جبر هذه المعيقات اللانهائية تقريباً إلى أن لا تطاله.

للحصول على الحرية لا بد من الجبر، ولذلك قيل الحرية تؤخذ ولا تعطى؟!.

وكأننا كائنات كتب عليها إنتزاع حريتها في كل لحظة، وعملية الإنتزاع هذه بحد ذاتها جبرٌ بين جبري الولادة والموت. وفي عملية هذا الإنتزاع يتم الصراع مع الطبيعة ومع المجتمع ومع الآخرين، وحتى مع الفكر.

ومن أي زاوية نظرت، وجدت صراعاً للحرية أمامك، تمثله إرادات متصارعة.

ولعل عملية توجيه القوى العقلية والجسدية لخدمة الحرية، هذه العملية التوجيهية تبدو بالإرادة.

الإرادة ليست حرة، بل موجهة بالحرية. لذلك يرى الناس تبدي الحرية بالإرادة، فيقولون الإرادة حرة.

والقول: بأن الإرادة حرة دائماً يفترض أن الجبر لا يطال الإنسان، بل فقط في الأشياء المحيطة به. وكأن قوانين الوجود الجبرية هي فقط مطبقة على كل الطبيعة ما عدا الإنسان[1]؟!.

(1) Bertrand Russell, Religion and Science, op.cit., p. 169.

الفصل الثالث

الجبرية

إن النقل الدائم للإنسان لكل ما ليس في متناول يده، إلى متناول يده، أي نقل ما هو مجبر عليه، ليصير مجبراً له، عملية تستمر بين جبري الولادة والموت عند الإنسان أي طوال حياته.

فهل يستطيع الإنسان أن ينقل إرادة إنسان آخر لتكون إرادته هو. بمعنى هل يستطيع أن يوجه قواه العقلية والجسدية لتخدم حرية أخرى غير حريته، ويظل حراً؟!؟.

إنه إن فعل سوف يعين حرية أخرى على الخلاص من الجبر الموجه ضدها وعليها. فيضع هذا الجبر لها، وينقلها إلى حيز السيطرة على جبرها. فيصبح مجرد أداة مساعدة لتخليص حرية أخرى من جبرها، لتقدر على هذا الجبر. ويمكنها بذلك من إحتمال أن تُجبر بهذا الجبر الذي خلصت منه وأخضعت الآخرين له أو الطبيعة.

إن الخادم لحرية الآخرين معطل حتماً لحريته. ويؤدي خدمة لجبرهم أو يشارك فيه.

هكذا تتلاقى الإرادات على مطلب حرية فلسفي أو ديني، وتبرر تلاقيها بالعقائد.

لكن جماع هذه الإرادات هو بالحقيقة، إرادة واحدة مهما كثر أو قل أنصارها. وتلك هي دكتاتورية إرادة الاعتقاد.

وإرادة الاعتقاد تقوم دوماً على مصادرات، تنسل من بنية الفكر السببي لتشكل العقائد. وهذه العقائد حين تُطرح، تريد أن تلم بأكبر قدر ممكن من الحريات الفردية، لتضويها تحت لوائها، فتشكل بها جبراً، في تفسير الطبيعة والوجود والحياة الاجتماعية والآخرين.

لنعطي مثلاً على المصادرات التي يجبرها الفكر السببي لصناعة الاعتقاد:

إن الصلة السببية بين الحرارة والتسخين ليست متلازمة لزوم ضرورة جبرية. فليس كل تسخين يأتي من حرارة خارجية تضاف إلى الجسم

المسخن. «فالميكروويف» اليوم يسخن الأجسام بموجات غير ساخنة على الإطلاق، وكل ما تفعله أنها تحرك جزيئيات الخلايا ضد بعضها، فيغلي الدجاجة في فرنه بثوانٍ.

وقديماً قال الغزالي: (الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا... وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الإحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول... ولا تدل على الحصول بها)[1].

الصلة بين السبب والنتيجة ليست «مسلمة» إذاً بل هي «مصادرة» قد تحصل وقد لا تحصل كما رأى «ديفيد هيوم» بعد ذلك.

والصفة المشتركة الأساسية في كل العقائد، أن تستخدم المصادرات في مكان المسلمات. فإذا صادرنا أن السبب هو الذي يؤدي إلى النتيجة، وهو أمر قابل للنقض، قررنا بناء على ذلك كمسلمة، أن لا نتيجة بدون سبب.

إنهم حين فتحوا قبر فلان لينقلوا رفاته، وجدوا في مكان بطنه أفعى. وكان الرجل كما قالوا يأكل المال الحرام؟!!.

الأفعى دليل على عذاب القبر، دليل عيني رآه الجميع؟!؛

وحتى لو رأى الجميع هذا، فالصلة السببية بين الأفعى والميت، لا تقوم هنا إلا على «مصادرات» الفكر السببي؟! بجعل هذه المصادرات مسلمات.

الجبرية السببية إذاً هي سبب تعطيل حرية الفكر، لما يدعمها من رغبة إنسانية، في النقل الدائم والدائب للإنسان لكل ما ليس في متناول يده إلى متناولها.

وإشباعاً لهذه الرغبة بالإستناد على التعود السببي للمشاهد من صلة السبب بالنتيجة. ويدعي شراح العقائد إمكان معرفتهم ببواطن الأمور التي يلجؤون إلى كل أصناف التأويل، ليبرروا كشفهم الخارق عنها، وليضعوا تفسيرهم كجبر لها.

وهنا ينتقل الجبر المحيط بالإنسان، عبر القوانين بكل شيء إلى رغبة الإنسان نفسه في أن يقونن، فيشكل الإعتقادات.

---

(1) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، دار المعارف بمصر، ط 3، عام 1958، ص 237 ـ 238.

وكأن العقائد بهذا المعنى قد جاءت من مجبور يريد أن يتجبر؟!.

العقائد إذاً جبرية فكر لأجل تجبره؟!.

ولأنها مبنية على المصادرات، لا المسلمات، لا تستطيع أن تصل إلى حتمية القوانين، لذلك تلجأ دوماً إلى التعديل والتأويل. فتستعمل مثلاً الفكر القائل بالجبر لتؤكد مصادراتها حيناً، والفكر القائل بالحرية لتؤكد نفس هذه المصادرات في حين آخر.

وهنا تقع العقائد بالتناقض كلما طال الزمن وزاد التأويل فيها.

وللخلاص من التأويل يتبع الفكر الإنساني طريقين:

1 - إلغاء هذا الفكر بإظهار تناقضاته. وهذا موقف يظل سلبياً ما لم يوضع بديل لهذا الإلغاء. آن ذاك يشكل البديل عقيدة جديدة تجد نفسها، في موقع التأويل مرة ثانية بعد طرحها. ويظهر هذا الدور المنطقي واضحاً في فلسفة «نيتشه» مثلاً.

2 - إيضاح الحرية من خلال الجبر، من منطلق أن ندرس الإنسان من خلال صلته الحتمية بالضرورات الطبيعية، والتي تحيط به من كل جانب، وفي نفسه وعلاقاته بالآخرين أمثاله أيضاً. ثم موقف الإرادة الإنسانية في تجيير الضرورة والجبر إليها لا عليها، عبر تحويل النية إلى فعل يحقق الإنسان به إمكاناته المستترة (ولكن التصميم بمجرد أن يخرج إلى حيز التنفيذ، فإنه سرعان ما يرين علينا... وإذن فإن للحرية عبودية لا تكاد تنفصل عنها)[1].

إن دراسة الإرادة الإنسانية، يجب أن تتصل بنية الإنسان في تحويل الجبر الذي عليه من كل جانب، له. وهذا ليس من أجل إرادة السيطرة والقوة العمياء كما عند «نيتشه» والتي تريد أن تحاكي الطبيعة «كإرادة وتصور» كما زعم «شوبنهور». بل ببساطة للتفلت من الجبر بأكبر قدر ممكن من التفلت (فليست الحرية في صميمها قوة خالقة أو مبدعة)[2]، بها إرادة قوة استقتها من

(1) زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، 1959 م، ص 58.

(2) المرجع السابق، ص 59.

الطبيعة التي لا يمكن أن نتصورها إلا كإرادة. بل إن الحرية تبدو فقط في كل محاولة للتفلت من الجبر ليس إلا.

لا حرية بدون تحرر. بمعنى لا حرية دون محاولة التفلت من جبر ما. والتفلت ما هو إلا جبر الجبر على عدم جبرنا. وهو لا يصير إرادة قوة إلا إذا تحول إلى جبر على الجبر. آن.ذاك تعود الإرادة الإنسانية إلى أحضان الجبر مرة أخرى، وتحتاج إرادة القوة كعقيدة إلى التأويل، فيعود الفكر الإنساني إلى الدور المنطقي الذي أراد أن ينقده ويتحرر منه، في العقائد السابقة؟!.

التفلت أو التحرر هو هدف الحرية. فإذا وصل الإنسان إلى أقصى نهاياته، وهذا أشبه بالمحال، بلغ طوباوية الوعد بالخلاص بكل أبعاده.

السلة بدون عنب، هو تعبير «العوام» عن الرغبة بالخلاص هذه. وربما لا يمكن أن يتم هذا إلا بمفارقة كاملة «للسلة»، أي للذات الإنسانية.

إن هدف كل حرية بالخلاص يستدعي حتماً عدم نقل الجبر عنها، إليها، وإلا صار الإنسان جباراً سيشقيه جبره، بعملية هذا النقل المستمر الذي عبرت عنه فلسفة «نيتشه» بالمصادرات القائلة: بإرادة القوة. والذي يشكل في نهاياتها «السوبرمان» كيان الجبار الإنساني، لكل الطبيعة والسلالات البشرية التي هي دونه.

لكن الذي تفوت يد أي متناول له ليس أرقى إنسان ممكن، بل الله وحده (الجبار هو الله)[1]. أما الإنسان كمتحيز مهما فاتت الأيدي عن تناوله فتحيزه بحد ذاته جبر عليه لا له.

لذلك قال هرقليطس قديماً: (يعد الإنسان طفلا إذا قورن بالألوهة بمثل ما يعد الطفل طفلاً إذا ما قورن بالإنسان)[2]. وقال أيضاً (إن أحكم الرجال يبدو قرداً بالمقارنة مع الآلهة)[3].

التحيز إذاً مهما عَظُمَ فَوق الواقع بأسر زمانه ومكانه، يجعلنا عبيداً. فالتحيز يحرك في الحرية الإنسانية مطلب التفلت، والتفلت يستدعي أن يكون

(1) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، جـ 5، ص 182.

(2) هرقليطس، شذرات هرقليطس، مرجع سابق، ص 40.

(3) المرجع السابق، ص 39.

التحرر جزءاً أساسياً من كل فعل حرية. وهدف الحرية من كل هذا، الخلاص.

ولأن للخلاص درجات تبدأ بمحاولات خلاص الإنسان ممن يقدر عليه، وبتلك المحاولات إمكان الوقوع بشرك ودور إرادة القوة.

وللخلاص من هذا الشرك والدور المنطقي، لا بد من التحلي بالأخلاق، التي يكون وجودها هنا، وجوداً تحصينياً من كل جبر.

سلاح الأخلاق فطرياً، هو الدفاع عن النفس ضد التجبر، في الجبر على الآخرين. وأقول الدفاع عن النفس أولاً، حين تدافع عن حق الآخر بالصفح والعدل والمساواة. لأن النفس حين تمحي الآخر من جبرها، تهدم الجبر بحد ذاته.

معركة الأخلاق فطرية كانت، أم حتى دينية حقيقية، هي مع الجبرية والجبر، أولاً وقبل كل شيء. والذي يدرك هذا يعرف كيف أن الغيرية هي خير وسيلة لخلاص كل أنا.

وبين الأخلاق الفطرية النابعة من مغروز الضمير في قلب كل واحد منا، وبين التخلقات الإعتقادية المختلفة، تماماً هو نفس ما بين مطلب الحرية بالخلاص عبر التحرر، وبين مطلب التحرر من أجل إرادة القوة والسيطرة، الواقعة حتماً بأحضان الجبر.

إن مطلب كل أخلاق فطرية، هو الخلاص بالحرية ومطلب كل تخلق بالعودة إلى الجبر حتماً.

وكلاهما لن يقدر على تحقيق الحرية كاملة نقية من أي جبر، طالما أن الإنسان في حيز.

لكن نقاء الضمير في الأولى دلالة على السير في طريق الخلاص، وقلقه، وتمرده وحزنه في الثانية، دلالة على السير نحو دور الجبر إلى الأزل.

الفصل الرابع

مدى الحرية الإنسانية

إننا لا يمكن أن نقر بالقوانين التي تحكم ذواتنا، وكل ما هو حولنا بجبرها، في الوقت الذي ندعي أن الإنسان وحده حر، وهو الخاضع لكل هذه القوانين؟! وحتى الفكر الإنساني الذي يريد دوماً أن يكون جموحاً متمرداً متحرراً على الأقل بينه وبين ذاته ـ من جبر أي قانون ـ يخضع شاء أم أبى إلى قوانين المنطق.

لذلك قال «كانط»:

(إن كل ما في الطبيعة، بذاتها وبالأشياء الحية فوقها، يقوم على ويخضع إلى قوانين وضوابط. ومع ذلك قد لا ننتبه أو لا نعرف نحن هذه القوانين)[1]. ولكننا حتماً تحت جبرها (فكل سفينة كما كل سمكة تتبع نفس قوانين الحركة ـ في الماء ـ)[2] وتماماً (كما تتعلم السمكة حين ممارسة السباحة مراعاة هذه القوانين بالممارسة ـ تجبر على مراعاتها ـ كذلك بالممارسة يشكل معظم البحارة مهارتهم في مراعاة نفس هذه القوانين)[3]. كذلك نفعل مع قوانين وقواعد الفكر حين نتكلم دون أن نعيها إلا عبر الممارسة. لكن (الممارسة غير كافية لوعي قوانين الفكر والفهم هذه ـ لإحكامها ـ وهنا يأتي المنطق ليصفها لنا)[4].

لا يمكن للفكر الإنساني أن يتحرر من قوانين المنطق، بل يمكنه أن يجهلها، لكنه لا يستطيع إلا أن يمارسها. تماماً كما تجهل السمكة قوانين الحركة في الماء لكنها تمارسها؟!.

ولما كان في كل قانون إلزامٌ وجبرٌ، والإنسان حتماً خاضع لقوانين النفس والعقل والمجتمع التي يصنعها للتعايش أيضاً، وللطبيعة وللمنطق... إلخ فالجبر بالقوانين يطال الإنسان كما يطال كل الأشياء المحيطة به.

(1) Immanuel Kant, Lectures on Logic, op. cit., p. 527.
(2) Ibid.,, p. 15.
(3) Ibid.
(4) Ibid

لذلك لا يمكننا أن نقول إن الإنسان حرّ. وكأن قوانين الوجود الجبرية كلها مطبقة على كل الطبيعة ما عداه؟!!.

إن (دور العلم هو كشف هذه القوانين وهذا يساعد المعرفة بالحقائق)[1] كما قال «آنشتين»، وأكد أن وجود هذه القوانين بحد ذاتها يلغي كل حتمية بالحرية الإنسانية، قال: (أنا لا أعتقد بالحرية بمعناها الفلسفي، لأن كل فرد يخضع بتصرفه إلى إجبارات خارجية وضرورات حتمية ذاتية)[2]... إن الإنسان بالحقيقة مسافر وحده عبر ومن خلال إجباراته، فهو بحاجة إلى تلك العزلة قبل أن يبلغ الوحدة المطلقة وحيداً.

(إن هذا العالم الذي نعيش فيه كله ـ وبكل مجراته المحيطة بنا ـ ومع كل هذا الجهد لما يمكننا الفهم من القليل حوله، هو جزء من عقلٍ متجلٍ بكل شيء)[3]. وحتمية هذا التجلي تبرز لكل عقل علمي وفلسفي بالقوانين.

وللحرية الإنسانية بجبر هذه القوانين؟!.

وتماماً كما على السمكة بالممارسة أن تتقن قوانين الحركة بالماء، على الإنسان أن يتقن ممارسة ما هو مبرمج مغروز في قلبه من أخلاق، تجاه نفسه والآخرين. أي أن يتقن إبراز روادع ضميره إلى حيز سلوكه.

فإذا تجاهل هذا الإبراز سيصدم فوراً بقوانين المسؤولية الأخلاقية مع نفسه أولاً بوخز الضمير، ومع الآخرين، باعتبار أنه إختار كالسمكة الضالة قفزة غير مسؤولة تجاه اليابسة.

وبعبارة أخرى: إن وجود القوانين لا تنفي قدرة الإنسان على الإختيار ضمن إجباراتها. فكل الحرية الإنسانية بهذا المعنى، تحدد بقوانين القدرة على الإختيار.

إنك تستطيع أن تفعل هذا الأمر، لكن ضمن شروطه وقوانينه، أو تمتنع عنه. والإمتناع أو الإقدام ليس خروجاً عن جبر المجبرات، بل مجرد إختيار محكوم بكل «جبريتنا» السابقة التي قادتنا إليه. كالذي يقف أمام مفترق طرق،

---

(1) Alber Einstein, Ideas and Opinions, Bonanza op.cit., pp. 48- 49.

(2) Ibid., p. 8.

(3) Ibid., p. 11.

لم يقف أمام هذا الموقف حتماً مِنْ لا مكان سابق ولا زمان. بل من جماع إجبارات أوصلته إلى هذا المفترق. فإذا اختار السير بأحد هذه الطرق، فإختياره هذا ليس حرية بل إختياراً.

وبمجرد أن يختار الإنسان يصبح مسؤولاً عن خياره، وعن كل النتائج التي حتماً لا يستطيع أن يحسبها أو يعرف كل قوانينها، والتي سيصل إليها نتيجة إختياره.

وهنا أساس القلق الإنساني إزاء كل خيار، وإختيار. فالقلق أكبر دليل على الجهل بقوانين ما سنختار، والخوف والحذر والترقب مما سيقودنا إختيارنا إليه.

فالإنسان مضطر دوماً إلى الإختيار، وقد أخطأ «سارتر» حين ظن أن الإنسان (مضطر أن يكون حراً وقد حكم علينا بالحرية)[1]. ذلك أن الإضطرار هنا والحاكم علينا به، هو جماع القوانين الجبرية التي نحن تحتها دوماً لا فوقها، والذي سماه «سارتر» هنا «الحرية» هو مجرد الإختيار!! وبإعادة صياغة قوله هذا يمكننا أن نقول: إن الإنسان مضطر أن يختار، وقد حكمت علينا الضرورة بجماع قوانينها بضرورة الإختيار دوماً.

وينتج عن حتمية الإختيار الضرورية في كل موقف، المسؤولية طبعاً، من منطلق أنَّ كل الناس خاضعون إلى الضرورة، فاختيار زيد يساوي إحتمال إختيار عمرو من حيث نسبية نتائجه وإحتمالية الإغفال أو المراعاة للقوانين فيها، التي فعلها زيد ولم يفعلها عمرو.

و«زيد» هنا مسؤول عن هذا الإغفال حين قرر قرار إختياره أمام «عمرو» وأمام نفسه وكل الناس.

المسؤولية ليست من نتاج الحرية، بل من نتاج الإختيار، وقديماً كان حتى العبيد «الرقيق» يُسألون تجاه المجتمع ويختارون.

إن المعطيات أمامنا كثيرة جداً، على أن ندرك أن لكل معطى قوانينه التي

---

(1) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تقدمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983، ص 54.

تحكمه، والنتائج الإحتمالية والنسبية في هذه القوانين. فإذا قبلنا بالإختيار، ونحن لا نستطيع إلا أن نختار جبراً يجب أن نختار، إزاء كل موقف معطى. أقول: إذا قبلنا بهذا الإختيار على حساب ذاك.

وقفنا أمام المسؤولية.

مرة ثانية يمكننا القول: إن الذي جلب الحصان إلى النهر لا يستطيع أن يرغمه على الشرب، لكن الحصان حتماً وضرورة سوف يشرب حين يستبد به العطش. والحصان الذي اختار أن لا يشرب نهائياً، أراد أن يخلص من جبر صاحبه، باختيار جبر الموت.

مسؤوليتنا عن الإنتحار، هي جزء من إرادة التحرر من جبر الوجود، بجبر الموت، حين تتعطل المعطيات، ويمارسها الحيوان في تضحية حماة القطيع بأنفسهم للذئاب لإنقاذ صغارهم. كما يمارسها الإنسان حفاظاً على فكره وكرامته.

إرادة الموت هي خيار، مثلها مثل إرادة القوة والتفوق، وإرادة الإعتقاد، تتصل بنية الإنسان ـ والحيوان أحياناً ـ في تحويل الجبر الذي عليه من كل جانب إلى جبر له على الجبر. إنها تفلت من الجبر بإدخال الجبار الذي يمارسه بخيار مخيف له. وبذلك تتحرر منه، حين لا يقدر على الدخول فيما أنت فيه قد دخلت، أعني الموت.

إرادة الموت هي طرق باب المجهول نهائياً، لا المعروف بعض قوانينه كهذا الوجود. والولوج بعالم قد لا يحكمه إلا قانون الحق، أو اللاشيء. وتعجيل المغامرة مع قانون الحق أو اللاشيء، كناية عن تعجيل الخلاص.

فإذا كان إحتمال هذا الخيار قائماً مع الإنسان في كل لحظة، وهو على إستعداد لسلك سبله، بعد أن فهم إحتمالاته، فإن هذا الإنسان لا يمكنه أن يخضع لجبر إنسان مثله عليه، فهو الشجاع الذي إختار الشجاعة طريقاً للخلاص.

طريق الخلاص عبر إرادة الموت لا بد حتماً أن تمر بالإختيار بين الشجاعة وخنوع الجبن؟!.

إن العبد هو الذي يقبل أن يفرض عليه خيار الآخرين. وتلك هي قمة الفشل بالحياة. وسبب مثل هذا القبول هو الخوف من الإختيار. فالعبد هنا ليس

الرقيق المشترى، بل الجبان الخائف من كل إختيار، الخائف من مسؤولية الخيارات أمامه، ومن أقصى إحتمالاتها، بأن يواجه إرادة الموت بإرادته.

إن النجاح الحقيقي هو فقط أن تستطيع أن تعيش هذه الحياة، وفق إختياراتك، لا إختيارات الآخرين لك فيها. فإذا أردنا أن نسمي هذا الإختيار، أو جماع إختياراتك حرية، فلا بأس شرط أن نعرف أنها ليست مطلقة، ومشروطة بمدى قدرة أي شخص على مواجهة مسؤولية إرادة الموت إن فشلت خياراته التي لن يحيد عنها.

لأنه لو حاد يبقى الخيار أمامه ضيقاً ومحصوراً بين قبول العبودية أو الموت فقط.

هنا نجد أنفسنا أمام أقصى مدى يمكن أن تصل إليه ما سميناه حرية الإختيار. أي الحرية المشروطة بجبر الإختيار دائماً، وما يترتب عليه من مسؤولية، وما فيه من قلق.

ويحدد هذا المدى للحرية بالإختيار، كأقصى ما يمكنها أن تقف أمامه قبل أن تتحول إلى جبر. أقول: يحدد هذا المدى المنطق الإنساني في فهم الوجود.

والمنطق «Logic» هو تلك المقدرة العقلية المبرمجة بشكل مسبق «A Priori» في كل وعي إنساني. وشأنها شأن كل ما في الوجود من قدرات وطاقات، تخضع إلى قانون.

فجماع قوانين قدرتنا على الوعي هي المنطق «Logic» والتي يمكننا أن نمارسها شأنها شأن أي قانون آخر بدون أن نعيها، أو مع أن نعيها.

فإذا نحن وعينا هذه القوانين المنطقية وعرفنا حدودها، أدركنا كيف يمكننا أن ندرك حدود أي معرفة، فيزيائية أو ميتافيزيائية يريد عقلنا أن يفهم قوانينها، وبالتالي يريد أن يفهمها؟!.

إن المنطق كعلم يتدخل في كل معرفة (بغض النظر عن موضوع هذه المعرفة كعمل فكري - تأملي - يعتبر المنطق القاعدة الأساسية لكل علم ومعرفة وفهم... لأنه قائم على التجريد)[1]. وهو حين يطبق على المجردات الكمية يشكل المعيار الأساسي لكل الرياضيات.

---

(1) Immanuel Kant, Logic, Dover Publications INC., N.Y., 1988, p. 15.

أما إذا طبق على موضوعات كيفية، كالموضوعات الميتافيزيائية، فعليه أن يتعامل مع كل قانون شمولي «كلي». والقوانين الكلية والشمولية والمطلقة، لا تظل على إطلاقها دوماً حين تتجلى بواقع معطى. فالحق مطلق كلي وشمولي، لكنه حين يتجلى بالحقوق بين الناس يصبح محدداً ومحدوداً بزمان ومكان معين، دون أن يفقد صفة إطلاقه التي تجعل كل زمان ومكان يتطلع لشموليته وإطلاقه. لذلك تتطور قوانين الحقوق، والقضاء نحو الحق، ولا يقف الحق أمام رأي واحد فيه مهما عظم.

والإجتهاد الدائم في كل قوانين الحقوق، الوضعية وحتى الدينية، دلالة على إطلاق الحق من جهة، ومحدوديته حين التطبيق بالقانون أو الشرع من جهة أخرى!!.

كذلك الحرية، مفهوم ميتافيزيائي مطلق، يتجلى بالإختيار فقط حين التطبيق في واقع معطى، ويتسم بتلك السمة التي حاولنا إبرازها، وهي سرعة إنتقال الحرية إلى الجبر حين تُنتَزَعُ بعد أن تتفلت من القيود عليها، أو تُطْلق جبراً منها.

وبإعمال المنطق في هذا المفهوم الميتافيزيائي، نجد أنه شأنه شأن الحق المطلق، غاية لا يمكن إدراكها إلا عبر لا نهائيات المسؤولية في التطبيق.

إن فهم القوانين التي تتقونن بها الحرية في الواقع وفي الإطلاق، يجعلنا نرى بعين قانون المنطق، كيف تتصل الحرية بالاختيار فقط، في الواقع، كي لا تتحول إلى جبر. وكيف تتصل بالمسؤولية المطلقة عبر كل جبر الإختيارات.

لذلك نظل نحاسب بعضنا بعضاً، من منطلق أننا كلنا خاضع إلى هذا الإشكال نفسه، إشكال الجبر قبل وبعد كل إختيار، وما ينجم عنه من مسؤوليات.

هذا هو مدى الحرية الإنسانية الواقعي عبر منطق الفهم الإنساني لها، في الواقع المعطى، وفي المطلق لهذا المفهوم.

لكن المشكلة الكبرى تظهر حين نضع هذا المقيد في الواقع، بكل جبر القوانين المحيطة به، وغير القادر أن ينال من الحرية إلا الإختيار، حين نضعه

مسؤولاً لا أمام أمثاله من المجبرين ليواجه الشرع والقانون فقط، بل أمام مسؤولية الحرية مع المطلق؟!.

الفصل الخامس

الجبرية والحرية في الدين

لا تنفصل المسؤولية عن حرية الإختيار في الواقع. ولكن هل يمكن فصلها عن جبر الحرية المطلقة؟ فحرية الاختيار التي يمكن أن يتعرض لها زيد، شبيهة بحرية الاختيار التي يمكن أن يتعرض لها عمرو. لذلك يظل زيد مسؤولاً أمام عمرو والعكس، ما داما يعيشان أمام جبرٍ حرٍ واحد.

أما أن ندعي أن من له حرية الإختيار بين قوانين الجبر المحيطة به من كل جانب، مسؤول أمام المطلق الذي لا جبر لحريته، بل الذي تتجلى حريته بكل جبر قانون وضعه، أي الله تعالى. فتلك معادلة غير متوازنة.

الذي ولد عبداً مثلاً غير مسؤول عن فقدان حريته الواسعة بالإختيار. فهو لا يستطيع لا قانوناً ولا شرعاً أن يتصدى لرجلٍ ولد حراً ـ بمعنى غير مملوك ـ فإذا سأله سيده عن تقاعسه إزاء إهانة لحقت به من رجل غير مملوك، إعترض على سيده بالقدر الذي أوصله إلى هذا الموقف. فيقول مثلاً: أنت تعرف أنني لو قتلته أقاد، ولو قتلني لن يقاد، وأنت تعرف أن شتيمتي له يستطيع أن يرد عليها بضربي، وإذا ضربته يستطيع قتلي، ولا أستطيع قتله؟!.

الإعتراض على المسؤولية بالقدر؟! الإلهي إعتراض قديم ومنطقي جاء دوماً من أي تضاد بين قوى غير متكافئة، محكوم النتائج سلفاً.

فالذي لا يملك من الحرية إلا الإختيار، لا يستطيع أن يجيب حين يُسأل ممن يملك كل الحرية، في أي جبر يشاء لها.

والدين حين سمى الإنسان عبداً كان حتماً يعني هذا، من منطلق أن كل متحيز عبدٌ لمطلقه. فالإنسان حتماً عبد الله.

ولكن تماماً كما بين الحرية والجبر من صلة، هناك صلة بين حرية الإختيار، وجبر الإتكال. فمن حرية الإختيار أن نختار الإتكال ونبرره بجبر الحرية المطلقة علينا؟!.

فالمطلق لا يمكنه أن يفسر بالمحدود، وإلا لبدا إبليس أعظم الطائعين. قال الحلاج: (فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه، وفرعون أغرق باليم، وما رجع عن دعواه، ولم يقر بالواسطة البتة... وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي... قال له الحق سبحانه: «الإختيار لي لا لك» قال «الإختيارات كلها وإختياري لك»)[1]، فإبليس حين خالف الأمر بالسجود، لم يستطع أن يخالف إرادة الله تعالى بأن يخالف هذا الأمر. أما لو أراد الحق أن لا يخالف لما قَدِرَ حتماً.

لكن توسيع فهمنا للمطلق يحتاج أن نعود إلى منطق التجريد بأقصى ما يمكننا من فهم مطلق التجريد.

لذلك يمكن تقسيم إرادة المطلق كما فعل المعتزلة: إلى إرادة أمر وإرادة حتم.

فهل أراد الله تعالى حتماً على إبليس أن لا يسجد؟!.

وما دام الجواب محالاً معرفته، فالمطلق لا يمكنه أن يفسر بالمحدود، وما دام الله تعالى قد أخبرنا أن إبليس قد عصى، فليس من حقنا أن ندافع عنه بقدر الله تعالى كما فعل «الحلاج». اللهم إذا كنا نؤمن بتنزيله وما أخبرنا به.

فهنا ينتقل المنطق من «A Priori» البرمجة العقلية، إلى «Posteriori» الخبريات. أي ينتقل العقل إلى النقل. وحين يخالف العقل النقل، يظهر السؤال بأيهما نؤمن؟!؟ والجواب بما صدقت. فما دمت قد صدقت بالله وبقصة إبليس، عليك أن تصدق ما أخبرك الله به، من أن إبليس عصى. ثم نبرر للعقل فهم هذا، كما فعل المعتزلة بتحليل صفات الإرادة المطلقة، والتي يمكن أن يكون بها إرادة أمر وإرادة حتم... وهكذا.

وما دام المنطق قابلاً لأن يقسم إلى تحليلي وجدلي حواري[2]، فإن المنطق الحواري في كثير من الأحيان خبري، إذا صدقت مخبره عليك أن

---

(1) أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، Paris، Librairie Paul Geuthner, 1913, p. 51- 53.

(2) Kant, Logic, op.cit., p. 18.

تصدق نتائج خبره. وهذا ما سماه العرب بالنقل.

المسألة ليست في إمكان أن يقع في هذا العالم ما لا يريده الله، كما دافع المعتزلة بقولهم: نعم[1]؟! بل بفهم معنى الإرادة المطلقة من المحدود الذي هو الإنسان؟!.

فإذا فهمنا أن إرادة الله تعالى قاهرة!! كيف نفهم حريته تعالى بغير الجبر. فإذا كانت حريته تعالى خالصة، وجبره خالصاً، فالحرية له، والجبر لنا.

فبعد أن وضع كل جبره تعالى علينا، ترك لنا من الحرية الإختيار بين مجبرات.

وهذا كله بين مستوى الألوهة بذاته أي الله، وبين مستوى الإنسانية أي الناس. وعلى الناس أن يسألوا بعضهم بعضاً في مستوى إختياراتهم، لكنهم لن يقدروا أن يسألوا الله.

لذلك لا يمكن القول أني أفسق بأمر من الله، لأنه لو شاء لمنعني من الفسق والقتل والزنا؟!.

في مستواي البشري أنا مسؤول إزاء حرية إختيار الآخرين، وما اخترت. أما في مستوى علاقة مسؤوليتي المحدودة بمسؤوليته المطلقة، فأنا حتماً مجبر.

نحن مسؤولون أمام بعضنا لأن حريتنا المحدودة بالإختيار واحدة، غير قادرين أمام مسؤوليته لأن له الحرية المطلقة.

(حتى نسبوا إلى الله أقبح الصفات، وبرأوا أنفسهم من ذلك... فزعموا أن الله شاء شيئاً ونهى عنه، وأراد شيئاً ومنع منه)[2].

أي احتجوا على الله بقدره دون أن يعرفوا مطلق جبره، وحريته تعالى. لن يعرف أحد بذلك.

---

(1) يحيى بن الحسين، رسائل العدل والتوحيد، دراسة محمد عمارة، دار الهلال 1971، مصر، جـ 2، ص 10.

(2) المرجع السابق، ص 34.

لذلك قال عمر الخيام:

حين يا رب كنت تجبل طيني
عالماً كنت أنت علم اليقين
كل أمري وكنه سري الدفين
كل ما جئته فمنك بحكم
منك روحي ومنك لحمي وعظمي
فلماذا يوم القيامة في النار
أعاني الآلام والأهوالا[1]

لقد كنت أنوي خيرك المطلق، فاخترت ما أوصلني إلى الشر، فوقعت بالشبهات. فكيف أسأل أمام المطلق؟ وأنا في أسر هذه المحدودات، المفروضة علي بكل القوانين التي تجعل مني عبداً؟!.

إذا كان هذا لسان حال «الخيام» فهو لا يعترض على الله بقدره، بل يطلب صفحه، صفح الأسير الواقع بهذا القدر، عله بصفح الله يخلص لا بحسابه!!.

إن عاداتنا المنطقية القبلية «A priori» بنقل الحرية حين طلبها إلى الجبر، هي التي تدفعنا إلى محاولة جبر الحق، حين الإعتراض عليه بقدره، على أن لا يسألنا. وهنا كمن يضع نفسه بجانب الجبر أمام الجبار، فتتهافت دعواه أولاً، ثم يعود ليتهافت معها.

بينما حد حريتنا بالإختيار كحقيقة، يجب أن تدفعنا إلى الإقرار بالعبودية، وطلب الرحمة من اللامحدود، لا محاولة إفحامه، من منطلق أن هناك حرية مطلقة ليست في متناول يدنا، وليس لنا منها إلا حرية الإختيار، المؤطرة بكل أطر الجبر علينا. ولن نصل إلى تلك الحرية المطلقة إلا برحمة من الله تعالى لا بإفحامه، وجبره، كما إعتدنا بنقل الحرية إلى الجبر كل مرة نريد الحصول عليها.

---

(1) عمر الخيام، رباعيات عمر الخيام، تعريب وديع البستاني، المكتبة الحديثة للطباعة والنشر، بيروت، عن طبعة عام 1868 م، ص 112.

المسألة إذاً ذات شقين:

الشق الأول: هو أن المسؤولية ذات علاقة بكل شكل من أشكال الحرية المحدودة بالإختيار، والمطلقة بواضع القوانين الكونية ـ الله ـ. ولأننا كبشر نتحرك جميعاً في حدود حرية الإختيار، ونظراً لتساوينا في إحتمالات هذا التحرك، نظل مسؤولين أمام بعضنا بعضاً، وأمام الوقائع المفروضة علينا والتي إخترنا أحدها. فمسؤوليتنا إزاء بعضنا في تبدياتها الشرعية والقانونية، لا تشبه مسؤوليتنا تجاه مقونن القوانين التي إخترنا أحدها، حتى لو لم نعرف كل أبعاده!! ولا مسؤوليته تجاهنا حين فَرَضَ علينا هذه القوانين وصنعها. وهنا نصل إلى الشق الثاني في مساءلتنا للحرية.

الشق الثاني: إن حكمنا بالتناقض على القوانين المفروضة علينا، دون قدرتنا على الإلمام الكامل بتلك القوانين، لا يمكن إرجاعه إلا للشعور العاجز عندنا برغبة نقل الإجبار إلينا، بعد أن كان علينا، بأسرع وأسهل الطرق، وهي إستخدام الفكر المنطقي السببي بإبراز التناقض، وهو منطق إنساني فقط وعاجز، وحتى قابل للنقد من الفكر الإنساني نفسه ـ مثال الغزالي وهيوم ـ فأن ننسب التناقض إلى الله، بأنه أراد شيئاً ووضع قوانين له، ثم نهى عنه، ليس نقداً لحرية المطلق، بقدر ما هو إجبار يضيق من حرية إختيارنا. ولأن حريتنا كلها إختيار فقط، نستطيع أن نفعل ذلك فنسمى «جبرية» أو «مجسمة» أو حتى «كفرة» لا يهم. لكن الذي يهم أننا لا نخرج من حرية الإختيار، ضاقت بالنهي حدودها، أو توسعت نسبياً بالرفض والإلحاد، لأن إطار حرية الإختيار مهما وسعناه، يظل تحت جبر حرية المطلق، ولا مفر.

نحن غير قادرين على جبر أي قانون كي يصير كما نريد، وضيق إرادتنا هنا راجع إلى أن حريتنا ضيقة بالإختيار أساساً. وكل محاولة لتوسيع هذه الحرية، ما دمنا في حدود الإختيار فقط، تزيد المسؤولية:

أ ـ تجاه بعضنا بعضاً.

ب ـ تجاه الله.

ولا تصل إلى كسر إطار جبر الإختيار بجعله جبراً لنا لا علينا.

أ ـ توسيع إطار الإختيار، والمسؤولية تجاه بعضنا:

إن توسيع إطار الإختيار الديني الشرعي، مثله مثل تضييقه، مرتبط بمدى القدرة على فهم النص، في مواجهة المستجدات. فالمستجدات تفرض وتجبر على مسؤوليات جديدة.

فإذا ضيق المشرع الإختيار الديني، أغفل تلك المستجدات، وتركها تعمل بعيداً عن مسؤوليته تجاهها، وهذا يشبه(نماء الأشجار الطبيعية في الغابات والأحراج يسطو عليها الحرق والغرق، وتحطمها العواصف والأيدي القواصف)[1].

ويسمي علماء الإجتماع أثر هذه المستجدات في بيئة إجتماعية معينة ما: بالتغير الإجتماعي الحتمي.

فحتماً تغير المستجدات البيئية الإجتماعية، فإذا أجبر المشرع بالسؤال عنها بدافع الشعور الديني الصحيح عنده بها، ظهرت فتاوى الفقهاء. وجماع فتاوى وشروح وتأويلات كل منهم مذهب.

أما إذا لم يستطع الفقيه أن يصل إلى حدود المذهب الفقهي فكيف توضع القوانين الشرعية إزاء المستجدات؟! يقول الكواكبي: (كيف توضع القوانين وهل يكون وضعها منوطاً برأي الحاكم الأكبر، أو رأي جماعة ينتخبهم لذلك؟ أم يضع القوانين جمع منتخب من قبل الأمة... حسب تخالف الأقوام وتغير الظروف والزمان؟!)[2].

إن الكواكبي هنا يدعو إلى توزيع مسؤولية الإجتهاد حتى لا يضطر الفقيه إذا واجه المستجدات أن يهرب منها، بأسهل وأسلم الطرق في تضييق الإختيار الديني والشرعي. فيهرب من المسؤولية بتضييق حلقة الإختيار، مما يضطر الناس إلى تقليص خياراتهم، وبالتالي كل سلوكهم وحراكهم الإجتماعي، فيصبح المجتمع إلى السكون والإنسحاب من الحضارة أقرب، وبذلك يفرض تضييق الإختيار الشرعي الركود الإجتماعي والتخلف.

---

(1) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الإستبداد، دار النفائس، بيروت عام 1986 م، ص 102.

(2) المرجع السابق، ص 138.

في الوقت الذي لا يستطيع حاملو المسؤولية من الحكام، بحكم علاقاتهم مع الشعوب الأخرى، وزيادة مسؤوليتهم في الإختيار ضمن حكم شعوبهم نفسها، إلا أن يلحوا على الشرع والمشرع بضرورة توسيع الإختيار الشرعي، ليواجهوا المستجدات التي يتعرضون لها دوماً.

هنا يقع مضيقو الإختيار الشرعي الديني، والهاربون من المسؤولية الشرعية بتناقض فاضح، يزيد من حدة التخلف الإجتماعي لأوطانهم حين (يرخص - المشرع - لبعض الأمراء ما لم يرخص فيه لعموم الخلق. . . فيقول مثلاً: عن بيع الوقف إذا خرب وتعطلت منفعته، ولم يكن له ما يعمر به: حلال عند ابن حنبل. . . فذهب بعضهم إلى جواز تتبع الرخص)[1].

فلو نال هذا التتبع الإجماع الذي دعا إليه الكواكبي مثلاً لكان هو طريق توسيع الإختيار الديني الشرعي. ولكنه إذا (خصص الأمراء دون غيرهم)[2]، أدى إلى كل أنواع الإستبداد، التي عانى منها المجتمع الإسلامي منذ السبكي، إبان الحروب الصليبية حتى نهاية الخلافة العثمانية مع الكواكبي.

وما رافق ذلك من تخلف لا زال ينخر في شعوب العالم الإسلامي، التي رفضت مسؤولية الحرية بالإختيار، خوفاً من تحمل نتائج توسيع إطارها أمام الله، الذي من جبره تعالى حقيقة قوانين التغير الإجتماعي.

(ومنهم طائفة تصلبت في أمر دينها. . . وتأخذ بالأغلظ، وتتوقى مظان التهم. . . فلا تذكر لِضَعَفَة الإيمان من الأمراء والعوام إلا أغلظ المذاهب، فيؤدي ذلك إلى عدم إنقيادهم)[3].

ب - المسؤولية تجاه الله تعالى:

لأن حريتنا مرتبطة بالاختيار، محدودة بالمسؤولية عن هذا الإختيار، كنا عبيداً لله تعالى. وهذه العبودية تختلف عن عبودية بعضنا لبعض بأنها حتماً غير ممكنة تغيير الإجبار فيها من كونه علينا إلى جعله لنا.

---

(1) تاج الدين السبكي، مبيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، عام 1986 م، ص 80.

(2) المرجع السابق، ص 80 أيضاً.

(3) المرجع السابق، ص 82.

لذلك سأل الحسن بن محمد بن الحنفية حفيد الإمام علي بن أبي طالب ثلاثة وأربعين سؤالاً للمعتزلة الذين قالوا إن الإنسان قادر على خلق أفعاله، وبالتالي فإن حريته ليست محدودة بالإختيار. بل مطلقة؟! ذلك أن الله برأيهم (لم يجعل الأمور حتماً على العباد)[1] كما أفتى الحسن البصري، لعبد الملك بن مروان. وكأنه أراد أن يقول: إن الله جعل الإنسان فوق قوانينه وشرعه لا خاضعاً لها. لماذا لأن الله أحسن الخالقين، فالمعاصي ليست بقضائه ولا بقدره[2]؟!.

قال الحسن بن محمد بن الحنفية في مسألته الأولى للمعتزلة:

أخبرونا عن رسل الله. هل جعل الله لهم السبيل والإستطاعة إلى ترك البلاغ. . . إذ زعموا أنهم كانوا يقدرون على كتمان الوحي . . . أو . . . هل بلغت الرسل كل ما جاءهم من الوحي والسنن أم لا؟.

ثم أتبع هذه المسألة، فقال: أخبرونا عن إبليس. . . من جعل نفسه أمارة بالمعصية. . . . الله جعل ذلك في نفسه؟ أو هو جعله لنفسه؟! . . . . فإن قالوا أن ذلك لم يكن من عند الله، فقد دخل عليهم، أعظم مما هربوا منه[3]؟!.

إذ ألزموا أنفسهم بالقول بإلهين؟!.

ثم أتبع ذلك: خبرونا عن آدم وزوجته حين أسكنهما الله الجنة. . . أخلودهما فيها. . . أم في خروجهما[4]؟!.

وعن الآجال والأرزاق والعقول والإرادة مثلاً: إذا أراد الله شيئاً، يكون أو لا يكون؟! فإنه قال: (فعال لما يريد). . . . فهل أراد الله أن يدخل خلقه كلهم في الهوى[5]؟!.

ثم أتبع ذلك عن القلوب، وزيادة الطغيان، والكفر، والمعاصي والإرادة لقوله تعالى: **﴿وقضينا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم﴾**[6].

(1) الحسن البصري، رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال مصر 1971 م، جـ 1، ص 85.
(2) المرجع السابق، ص 118.
(3) المرجع السابق، جـ 2، ص 122 ـ 132.
(4) المرجع السابق، ص 133.
(5) المرجع السابق، ص 183.
(6) المرجع السابق، ص 221.

والذين جعل الله على قلوبهم أكنة؟! وإغراء العداوة والبغضاء بينهم. . . (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) هل يستطيعون أن يكونوا على غير ما وصفهم الله به[1].

فهل هذا يعني أن الإنسان غير مسؤول أمام الله تعالى؟! طبعاً: لا.

هو مسؤول في حدود حرية الإختيار التي يملك، مما يقدمه الله تعالى له من معطيات الوجود وقدرته على فهمه المقدرة منه تعالى.

ثم هو يسأل الله الرحمة لأنه كعبد مطلق لله إزاء إله مطلق الجبر والحرية لا يمكنه أن ينجو بدون هذه الرحمة، مهما بذل مما يظنه طاعات، وقدم مما يظن من أعمال تنجيه؟!.

لذلك على الإنسان أن يعمل بالنية لا بالتحقق. فلا ينظر إلى الإختيار الشرعي نظرة الخائف المتجنب له، ولا يهرب من مواجهة المستجدات بالتصلب، بل يمارس مسؤولية حرية الإختيار الذي يملك، مدركاً أن نتائج أفعاله مقدرة، وخلاصه لن يكون إلا برحمة الله، لا بعمله عملا يؤدي إلى تقدمه، أم لم يعمل فتأخر وأخر. وكلاهما ليس بيده في نهاية الأمر، فلا داعيَ للجبن والتخاذل.

ولا خلاص إلا بنوايا القلوب، وبسعة رحمة الخالق فقط. ومن لا يرحمه الله فلا راحم له.

ولأن كل ما في هذا الوجود يخضع إلى قوانين وضوابط، وضعها المقونن تعالى، فنحن بمجرد أن نعرف ذلك، وحتى لا نمتنع عن أي عمل نحو الإتكالية المفجعة للأفراد والأمم، يجب أن نعرف أن هذا الجابر المقونن لكل شيء تعالى، قد وضع في هذا الوجود النقص وهو الكامل. ومن أجل إبراز كماله، ولأنه كامل فهو حق، والحق حتماً رحيم بعباده.

إن الفرق بيننا وبين سمكة «كانط»[2] أنها لا تعرف ذلك فتمارس الوجود بدون خوف. بينما نحن نعرف أننا مجبرون شأننا شأن هذه السمكة بكل

(1) المرجع السابق، ص 253.

(2) Kant, Lectures on Logic, op. cit. p. 15.

القوانين حولنا وبأنفسنا، ونمارس هذا الوجود لكن مع الخوف والترقب، وهو الذي يمنعنا من الإتكال، أو بالإدعاء وغضب التبجح على الله بقضائه.

وفي كلا الأمرين نقص أكيد نعانيه من جهلنا بمعرفة قوانين الرحمة الإلهية. فهل الرحمة وطلبها من الله، مجرد رغبة بشرية. أم قانون إلهي؟! وهي بالتالي جزء من الحتم؟!.

جـ ـ الرحمة أساس الشرع «شرع الله وقانونه»:

إن الوعي هو الذي يميزني في هذا الوجود، عن سمكة «كانط». وهذا الوعي الإنساني المصدوم والمحدود بكل جبر القوانين التي تحكمه في هذا العالم الكثيف الذي نعيش فيه، به نعرف حدود الحرية بالإختيار فقط.

كما أننا به نستطيع أن نعرف مدى الرحمة الذي تتمتع به تلك المجبرة مثلنا سمكة «كانط». فهي لا تعي مصيرها فلا مجال للقلق عندها إزاء كل جبر محدق بها من كل جانب. إنها تمارس جبر وجودها بدون قلق ولا خوف. أما الحذر عندها، فلا علاقة له بالقلق كما هو عندنا، بل هو مبرمج بها بشكل مسبق من العقل الذي صممها.

وحتى حين يفترسها «القرش» حين يخطئ حذرها، تظل وهي تحت تمزيق أنيابه غير قلقة على مصيرها، غير عارفة بمعنى الموت؟!.

تلك هي الرحمة الإلهية للحيوان.

إن الذي برمج كل أصناف الأحياء الأخرى ـ غير الإنسان ـ باللاوعي رحيم حتماً.

الوعي وحده هو الذي يرينا حرية الله في كل تجبره وقهره، لذلك قالت العقول الملائكية: **﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك. قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾** [البقرة: 30]. بمعنى أن وعيه في علمه هنا تعالى أعلم وأوسع من وعيهم وعلمهم.

فالإعتراض على الله بالقسوة والسيطرة من خلال سيطرة قوانين الطبيعة، هو كالإعتراض على الله بقدره، جاء ممن يعرف جانباً بسيطاً فقط من جوانب الوجود هنا، والحرية هناك، عند هذين المعترضين.

ولولا الوعي، ولولا حرية الإختيار، لما ظهر هذان الإعتراضيان؟!.

لذلك حين يسمح لنا الله بقوانين العقل والمنطق أن نعي حدود الحرية، تسمح لنا تلك القوانين أيضاً، وعي حدود الوعي الإنساني، بأنه حالة عابرة في الإنسان، تزول بزوال قدرته على التأمل، حين يهرم.

فيرجم الله شيبه وضعفه بإزالة وعيه، قبل أن يستنفذ عدة أيامه في هذا الوجود **﴿ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم من بعد علم شيئا﴾** [النحل: 70]. وتلك هي رحمة الله، بل قانون رحمته لمن تطال به أيام الوعي وقلقها.

ألم نقل إن لكل عضوية زمنها الخاص بها، والذي لا يتعلق بزمن عضوية أخرى. فإذا طال زمن عضوية - ذاتياً - رُفِعَ القلم عنها. ودليل هذا الرفع الرحمة التي تصاحب رفع الوعي أيضاً.

الله لا يتجبر إلا على من يريد أن يشاركه جبروته، من خلقه، على الذي يريد أن يجعل من الجبر له لا عليه، بإدعاء إمتلاك الحرية من جبابرة الناس.

وحتى هذه القلوب القاسية، حين يتركها الله تحاول تحت كل قوانين إجباراته عبر زمن حياتها، وتعجز حتماً يعود ليرحمها إذا لم يقصمها قبل ذلك. أقول يعود ليرحمها برفع وعيها الضال عنها حين تصير في أرذل العمر. فيخرج صاحبها من الوجود بدون وعي الألم، اللهم إذا شاء له الرحمن تلك الرحمة.

الرحمة إذاً أساسية في قوانين الخطرفة للشيوخ قبل الموت. وكذلك حين ينتزع الشباب بالموت المفاجئ. وغير ذلك حُكْمهُ لا يمكن إلا أن يكون إلا لله. **﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾** [الملك: 2].

والذي لا يريد أن يرى هذا الحق الواضح الرحيم، هو مثل الذين لم يُقَدِر الله عليهم الإيمان **﴿ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولو أنزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قُبُلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾** [الأنعام: 110 - 111]. فأين الحرية دون رحمة الله بمشيئته تعالى؟! ولما كان محالاً تحويل جبر القوانين الطبيعية كلها - لا بعضها فقط - لنا لا علينا،

ومحالا تحويل جبر الله لنا، فنحن عبيد الله بكل معنى الكلمة. فلنتوقف عن التبجح بالحرية المطلقة، ولنطلب البديل ـ الإختيار ـ المتاح لنا منها.

ألا وهو رحمة الله تعالى.

مع معرفة أن الطلب لا يعني التحصيل، إلا لمن أراد له الله تعالى ذلك. فالأمر أولاً وأخيراً لمشيئته تعالى.

تلك المشيئة التي تجلت بإظهار آياته لمن يريد أن يقرأها. يقرؤها بكتاب الله التكويني، الذي هو هذا الكون كله أمامنا بقوانينه وتنظيمه، بكل العقل الواضح التجلي فيه.

ثم ينبهه إليها بعد ذلك أو قبله ـ حسب الظرف الذي هو فيه ـ كتاب الله التدويني الذي هو القرآن الكريم. (القرآن هو كتاب الله التدويني، والمكَونات كتابه التكويني، فما يرى من كل محسوس هو حروف الكتاب التكويني وكلماته)[1].

فكتاب الله التكويني قد أظهر لنا محنة الحرية بالوعي، وكتابه التدويني، دلنا على رحمته برفع هذه المحنة، حين رفع القلم حين الشيخوخة، أو بالموت المفاجئ. (والمعجزة التي تعين العقل على فهم ـ كتاب الله التكويني ـ وتحمل على الإعتقاد بها، ليست هي المعجزة التي تبطل عمل العقل)[2]. بل هو كتاب الله التدويني، أي القرآن الكريم، الذي يوضح لعقلنا صور تجلى الله تعالى في كل شيء، ببلاغة تطال عبر تعدد معانيها كل العقول!!.

وحتى الرافضون للإيمان، لا يستطيعون إلا أن يجدوا تلك الرحمة الكبرى التي يرحم بها الإنسان حين يبدأ وعيه بالخفوت، فلو كان الوعي لصيق الروح في جسد الإنسان، لا يفارقه إلا معها، لكان الموت فعلاً لا رحمة فيه.

وقد حرم من هذا الأمر الكثير من المنتحرين، الذين حذرتهم كتب الله التدوينية قاطبة من قتل النفس.

إن كل ما حث عليه أو حذر منه كتاب الله التدويني، يمكنك أن تراه في

---

(1) أحمد حيدر، ما بعد القمر، الدار الإسلامية، بيروت 1993 م، ص 169.

(2) المرجع السابق، ص 172.

كتابه التكويني. أما الذي لا يريد أن يقر بهذا القياس، فهو الذي يريد أن يوسع حرية إختياره إلى أبعد مدى ممكن، وبالتالي لا يريد أن يقر بأي جبر عليه، بل يحاول دوماً نقل الجبر الذي عليه ليصير له. وهذا الأمر لو أمكن حصوله جدلاً في كل الأشياء المحيطة بنا وفي أنفسنا وفي المطلق، لصار الإنسان هو «السوبرمان» الإله الذي تخيله «نيتشه». ومثل هذا الإله حتماً لا يمكنه أن يظل إنساناً.

لأنه أصبح مطلقاً. وهذا ليس مطلب الوصول إلى الإطلاق عبر الفلسفة والتصوف والدين، بل هو مطلب إغتصاب الإطلاق.

أي تبجح وإدعاء وغرور، عند من يطلب الحرية بأقاصي جبرها وإطلاقه، وهو لا يملك منها ولن يملك إلا الإختيار.

الجبابرة من طلبة هذا الأبد للحرية، هم الأقزام الحقيقيون من بني البشر. **﴿إن تريد إلا أن تكون جباراً في الأرض﴾** [القصص: 19].

من محالات كتاب الله التكويني، تحويل جبر الحرية لنا، وكذلك قال تعالى في تدوينه **﴿واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد﴾** [ابراهيم: 15]. والذي لا يستطيع إلا أن يرفض أو لا يرى هذا المحال هو الذي: **﴿كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾** [غافر: 35].

الرحمة مرفوعة من قلوب هؤلاء الذين لا يريدون أن يفهموا الحرية إلا إنتزاعاً، لذلك يبطشون حين يقدرون، فيقتلون الناس «صبراً» أمام وعيهم **﴿وإذا بطشتم بطشتم جبارين، فاتقوا الله وأطيعون واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون﴾** [الشعراء: 130 ـ 132].

هؤلاء هم الذين ضمن حرية الإختيار المحدودة التي لديهم إختاروا عدم الرحمة. وهم في واقع الحرية غير مخيرين.

إنهم لو عرفوا حقيقة الحرية، لما قبلوا منها بهامش الإختيار. والله حين أعمى أبصارهم وبصائرهم عنها، أراد أن يظهر من هو الجبار الحر الحقيقي في كل هذا الوجود، لتحق كلمته تعالى على المتعنتين.

هذا الحد بين الرحمة والتجبر، يشبه الحد الفاصل بين الحرية والجبر،

بل بين الجبر والحرية لأن الجبر هو أساس دخولنا إلى هذا العالم. وفي مدى القدرة على تمييز هذه الخطوط الدقيقة للأمور، وإتقاء تطرفاتها يعلن كتاب الله التدويني إمكان الخلاص بالرحمة فقط وكتاب الله التكويني يضعنا أمام إجبار المستحيلات، وعلى رأسها إستحالة الحرية الإنسانية.

وكما يظهر كتاب الله التدويني، ويطلعنا على جوانب من كتاب الله التكويني، يظهر هذا الأخير من العدم كل الوجود، عبر الحقيقة المقررة مسبقاً من قبل الحق «For all this is Determined»[1] ولهذا يمكننا أن نستخدم الميتافيزياء كقدرة من ذاك المُقَدِر، لنلمح ومضات ما وراء هذا الوجود، حيث هناك تنتظرنا الحرية، لا هنا.

موجز قول الجبر والحرية

الوجود محكوم بالقوانين من كل جانب، والإنسان يأتي ويذهب من هذا الوجود ـ بالتواجد ـ بالاستناد على هذه القوانين الفيزيائية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية وحتى الاحتمالية منها. فبمجرد أن يبرز الإنسان في الوجود «Being» يستدعي جماع هذه القوانين لتضغط عليه من كل جانب، وهو إذ يتحرك ضمنها كجزء منها، تبرز إرادته؟!.

والإرادة بهذا المعنى حين تطوع بعض القوانين لخدمتها، حين تعرف الثوابت التي تحكم هذه القوانين، تصبح هذه القوانين مسيرة بها.

فحين يصل الإنسان إلى القانون ويتناوله، يصبح قادراً عليه، آن ذاك تبرز حرية الإنسان.

ولأن الإنسان لا يقدر ولن يقدر أن يفعل شيئاً إزاء القوانين ـ جماع القوانين ـ التي استدعت وجوده، وكذلك لن يقدر على القوانين التي تستدعي موته؟!.

فالإنسان حرية اختيار بين جبرين هما: الولادة والموت

الانسان إذاً حرية اختيار وليس حرية مطلقة، وعبر هذا الاختيار يحاول

(1) Martin Heidegger. Existence and Being, Regnery Gateway INC. South Bend, Indiana, 1979, p. 361.

أن لا يفقد إرادته، التي تنشأ من شعوره الذاتي «Intrinsic» بالمطلق فيه. فيدفع بهذه الارادة للالتفاف على ما لا يقدر عليه من سلطة القوانين عليه، وفي هذا الالتفاف، كما عبرت في كتابي: «بين الارادة والانجاب» تظهر السلوى عقب الحزن كنهاية إرادة وبداية أخرى[1].

وكمثال على هذا الالتفاف على ما نقدر عليه من سلطة بعض القوانين، نجد أن قانون الجاذبية إذا نحن أخطأنا التعرض له، سيؤدي إلى تحطيم عظامنا. فبعد أن يحصل الكسر لا نعود نبحث في قوانين الجاذبية التي أدت له، بل بقوانين التجبير في الطب.

الذكاء الإنساني عندما يعمل من أجل الارادة التي هي بالأساس ناتجة عن وجود المطلق بنا ذاتياً، فتشعرنا بالحرية، وإزاء عقبات الواقع بقوانينه الكثيرة، وخدمة لمطلب الحرية المطلق بنا والمحال في الواقع، أقول: الذكاء هو تلك القدرة التي تسمح لنا بالالتفاف، في إستخدام ما نقدر من قوانين على تلك التي لا نقدر.

فالذكاء في نهاية المطاف هو تعبير من تعابير الحرية في مواجهتها للإختيار كأمر واقع. وينهل من العقل الانساني الذي بدوره ينهل من العقل الكلي، دون أن يسمح له هذا الأخير، إلا بالاختيار؟! فقط؟!.

وإلا حل العقل الجزئي محل العقل الكلي، وهذا محال؟! أو عاد إليه وفي هذا وحده إمكان، الحرية المطلقة.

الحرية إذاً هي جزء أساسي من إرادتنا التي تتحرك بنا لننتقل من خضوع الجبر في الواقع إلى الإطلاق.

إنها بهذا المعنى أسطع دلالة ميتافيزيائية على أننا كائن حر بالمطلق مقيد بالكينونة.

لذلك عرف «الجرجاني» الحرية بأنها: «الخروج من رق الكائنات» كما سبق وأشرنا.

---

(1) هاني يحيى نصري، بين الإرادة والانجاب، مطبوعات دار مجلة الثقافة بدمشق، عام 1992 م، ص 27 ـ 51.

هكذا وجدنا أن الحرية تعبير عن ذاتنا المطلقة فهي من الحوامل الميتافيزيائية لهذه الذات. ولأنها كذلك ترتبط بكل أفعال التحرر والالتفاف أي ترتبط بالارادة والذكاء.

وهذه الإرادة تفرض في كل عمل تحرري وبعده جبراً، ولذلك يفشل كل عمل تحرري فور تحققه بالوصول إلى الحرية.

فذوقياً كان التحرر الصوفي من ربقة كل «الرسوم والآثار للإنمحاق في نور الأنوار» مجرد تسريع للموت والإنسان صاحبه حياً؟!.

واجتماعياً صارت كل عمليات التحرر الإجتماعي أسوأ من كل القيود التي سعت للتحرر منها، فلم تخدم إلا إرادات الساعين المتناقضة، والتي في تعدديتها أشد أنواع العبودية للآخرين.

لذلك قرر «زكريا ابراهيم»: أن «للحرية عبودية تكاد لا تنفصل عنها». إن كل تحيز مهما كان ومهما عظم يظل يحرك في الإنسان مطلب التفلت ليعود التفلت ليصبح جزءاً أساسياً من كل حرية.

وعبر هذا الدور المنطقي والواقعي للحرية لا نستطيع أن نقررها إلا كحامل ميتافيزيائي للوجود، كحامل لجبرية هذا التواجد. ونحن حين نمارس كل هذا ونجهله، نكون كالسمكة التي تراعي كل قوانين السباحة لكنها لا تعرف إلى أين تتجه.

بالميتافيزياء فقط نقدر أن نضيء قبسات في عتمة اتجاهاتنا المختلفة في هذا التواجد.

ونحن طالما نقدر أن نفعل لكن ضمن شروط وقوانين الوجود نستطيع أن نقرر ميتافيزيائياً وفلسفياً أننا وكما نحن بحد أنفسنا نتاج شروط وقوانين الوجود، فحريتنا كذلك.

ولأنها كذلك، أي لأن بؤرة كل قوانين الوجود الأنطولوجية والكوزمولوجية تتجمع بنا، فمن نتاج هذا التجمع نستطيع أن نتحرك، وفي تلك الاستطاعة تظهر مسؤوليتنا.

المسؤولية ذات صلة قوية بالإختيار وفي كل اختيار شروط، وحوله شروط وقوانين، فهو ليس حرية، لكنه لا يعفي مطلقاً منها، لأنها حامل

ميتافيزيائية وجودنا التي لا تظهر للآخرين ولا تتحقق إلا بالاختيار.

لذلك نحمل تبعات مسؤوليتنا أمام أنفسنا والآخرين والله.

إن كل أمر وقانون مطلق حين يتحيز في الواقع يحد ويتحدد، والحرية لا تخرج عن هذا السياق.

فكل عظمة قوانين الجاذبية الكونية لا تخرج في هذه اللحظة الواقعية الآن، عن غرض خدمة بقائي على الكرسي وأنا أكتب الآن؟.

وجماع المطلقات التي تنحل في لحظتي المحدودة هذه، هي التي تسمح لماهيتي بالتحقق في مادة، فهي بالتالي تسألني عن هذا التحقق وكل فعل أقوم فيه.

المسؤولية ليست بسبب الحرية وحدها إذن، بل ان الحرية هي نتاج المسؤولية، ولعدم إمكانها أن تتحقق بإطلاقها كغيرها من المطلقات الميتافيزيائية، نجدها تتجسد بالاختيار.

إن هامش الحرية المتحقق في الواقع إزاء كل خيار، هو نتاج جبر جماع قوانين الوجود وما وراءه، كوزمولوجياً وأنطولوجياً.

فإذا نحن فهمنا الأمر على أنه كذلك، نجد أن الله تعالى يقع في القطب المعاكس. قطب الإطلاق لا قطب التحيز، فهو تعالى وحده حرية مطلقة.

لذلك لا يمكننا أن نعترض على الله بقدره، وإلا لبدا إبليس أعظم الطائعين كما ادعى بعض المتصوفة، بأنه خالف الأمر ـ بالسجود ـ كي يطيع الارادة ـ إرادة الله تعالى بخلق الشر ـ وهم من هذا الاعتراض نسبوا إلى الله أقبح الصفات، وبرؤوا أنفسهم من نتاج كل مسؤولية.

وهم لو أدركوا أن المسؤولية ليست بسبب الحرية وحدها، بل نتاج تجمع كل المطلقات في بؤرة كينونتنا هذه كل على حدة، لما وقعوا بهذا الضلال الشنيع.

ومثل هذا الادراك لا يمكنه أن يتم دون نظر حقيقي في ميتافيزيائية الواقع، وهذا يستوجب تعلم الفلسفة.

هكذا وجدنا أن الحرية لا تفهم إلا بالقانون، وتفاعل قوانين الوجود

على الناس ومعهم ومع حريتهم «الماهوية» إذا صح التعبير - قبل التجربة في الشعور الذاتي الماهوي بها - هو الذي يظهر إراداتهم. وهذه الارادات تلتف على ما لا تقدر عليه من سلطة القوانين، فيلعب الذكاء دوره في خدمة الارادة، بكل أصناف عمليات التحرر «من رق الكائنات» فتقذف إرادة فلان الجبر عنها نحو إرادة آخر، مما يوصل كل عمل تحرري إلى الجبر على الآخرين فيسعون للتحرر منه، مما يدفع إلى القول: «إن للحرية إتجاهاً نحو العبودية لا ينفصل عنها».

لذلك وجدنا أن حريتنا نتاج كل قوانين الأنطولوجيا والكوزمولوجيا، التي تقف في القطب المعاكس لها حرية الباري المطلقة.

وجماع هذه المطلقات تنحل في لحظتي الحاضرة لتشعرني بالمسؤولية. فإذا تذكرنا تنبيه «هيدغر» الذي أوردناه في بداية هذا الكتاب: بأن كل طرح لموضوع ميتافيزيائي يستدعي كل الطروحات الميتافيزيائية المتصلة بهذا الموضوع، نجد أن المسؤولية ليست من نتاج واقعية وجود حرية إنسانية في هذا الوجود، بل مرتبطة بالاختيار. فواقعياً الحرية هي من نتاج المسؤولية، وليست المسؤولية بسبب أننا أحرارٌ. مما يستدعي مفهوماً ميتافيزيائياً آخر وهو: إستحالة الاعتراض على الله بقدره.

فالمسألة ليست في إمكان أن يقع في هذا العالم ما لا يريده الله، بل في الفصل بين فهم إرادة المحدود المتجهة نحو الخلاص، وإرادة المطلق المتجهة نحو الوجود، وإيجاده من العدم، والتي لا نعرف لماذا هي كذلك ولا ما هي، إلا بقياسات تشبيهية خاطئة، وقبسات.

لقد احتجوا على الله بقدره، وهدفهم الخلاص من حساب أنفسهم قبل الحساب في اليوم الآخر، دون أن يعرفوا أي شيء عن مطلقه تعالى: ولن يعرفه أحد.

المسألة إذاً في فهم ما نستطيع فهمه، وهو علاقة الحرية بالمسؤولية لا بشكل مباشر، بل عبر علاقة هذين المفهومين بغيرهما من المفاهيم الميتافيزيائية التي ذكرناها.

والتي لو روعيت في تاريخنا الفقهي لتوسع اطار الاختيار الديني الشرعي

في فهمنا للشر في الوجود ولدور الجبر الالهي فيه؟!.

إن قانون «هيدغر» حول الطبيعة الأساسية للميتافيزياء، بأن أياً من مفاهيمها يستدعي كل المفاهيم الميتافيزيائية، هو سبب نقلنا فوراً من البحث بالقانون إلى البحث في المقونن، ومن أثرهما على الارادة فالحرية، وهو السبب الذي لا يسمح لأي بحث في الحرية أن ينفصل عن البحث في المسؤولية.

مسؤوليتنا تجاه الوجود وتجاه الله، وصلة الحرية بالنية عند الانسان بغض النظر عما يمكن أن يواجه نوايانا من عقبات تحقق. وفي القطب المعاكس للنية عند الإنسان خلف هذا الوجود، تقف العناية الالهية دافعة كل القوانين ـ جماعها ـ كما تدفعها النية لبؤرة تحقق خير أو شر حسب النوايا.

إن ميتافيزيائية النية حرة بقدر إطلاق الحرية ميتافيزيائياً فينا، معاقة إعاقة أي تحقق بضغط جماع القوانين علينا.

لذلك نحن لا نعامل بعضنا على سلوكنا قانونياً واجتماعياً، بل على هدف النوايا التي تحكم هذا السلوك أو ذاك، فسبق «الإصرار والترصد» هو الذي يعاقب عليه القانون لأي حادث قتل، فيعتبره جريمة.

وكذلك لن يعطينا الله عنايته إلا إذا قدمنا نوايانا الخالصة، من معارضة قوانينه. وحتى لو طلبنا شططاً منه تعالى معارضة هذه القوانين فنحن نهدف رحمته لا عنايته فقط. وفي هذا كل إشكالية مفهوم «البَداء»(*) في الفقه الإسلامي.

هكذا ساقنا مفهوم الحرية من مفهوم ميتافيزيائي إلى آخر، فوصلنا مع القارئ إلى أن النية تستدعي الرحمة التي هي قانون القوانين عند المقونن، وضربنا أمثلة على الرحمة بالشيوخ قبل الموت، بفقدان الوعي.

فقراءة كتاب الله التدويني أي القرآن الكريم، هي من أجل قراءة كتاب

(*) البَداء لغوياً يعني: ظهور الرأي بعد أن لم يكن فيقال بدا لي، فكيف تبدو نوايانا بإرادتنا من الله حين طلب دعاء عبر عنايته لرحمته، وإذا لم نجاب فهل هذا بسبب إشكال التعرض للبداء الإلهي؟! في حتمية قوانينه؟!.

الله التكويني الذي هو هذا الوجود. فإذا دلنا كتابه تعالى التدويني على أنه الرحمن الرحيم، فكتابه التكويني هو الذي يرينا ذلك، حيث نلمح من هنا، من هذا الواقع بالميتافيزياء(*) ومضات ما وراء وما خلف هذا الوجود حيث تنتظرنا هناك الحرية. أما هنا فنحن في عالم الإختيار فقط.

(*) يجب الإنتباه إلى أن لُمعَ الميتافيزياء لا تهدف لُمعَ المفارقات، وهي لا تستدعيها إلا ضمن سياق إستدعاء المفاهيم الميتافيزيائية لبعضها، شرط عدم إدخال المفارق بالميتافيزياء إلا كمثال. لذلك ميزنا بين ماوراء وماخلف هذا الوجود، أي بين الميتافيزياء والمفارق.

المراجع

1 ـ المراجع العربية:

- إبن منظور، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، عام؟.
- علي الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية بجمالية مصر، عام 1306 هـ .
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 م.
- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، المكتبة الثقافية بيروت، عام ؟.
- فريدريك نيتشه، جونولوجيا الأخلاق «أصل الأخلاق وفصلها»، حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1983 م.
- محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مكتبة المعارف بيروت، عام؟.
- بندتو كروتشه، المجمل في فلسفة الفن، ترجمة سامي الدروبي، دار الأوابد دمشق، عام 1964 م.
- بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، 1977 م.
- المعرفة «السورية»، وزارة الثقافة، أيلول 1994، الإكراه الحضاري لأمتنا.
- الرازي، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967 م.
- عبد الرحمن بدوي، منطق أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980 م.
- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه، خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، عام؟.
- ابن القيم الجوزي، زاد المعاد، دار الكتاب العربي، بيروت، عام؟.
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، عام؟.

- محمد بن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1986 م.
- عبد الغني النابلسي، معجم تفسير الأحلام، معروف زريق، دار الخير، دمشق، 1988 م.
- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار البيان، بيروت، عام؟.
- ريمون مودي، الحياة بعد هذه الحياة، عبد النور شركس، دار قتيبة، 1984.
- أبو حامد الغزالي، كتاب ذكر الموت، دار اقرأ، بيروت، 1986 م.
- كولن ولسن، خفايا الحياة، مجاهد مجاهد، دار الآداب بيروت.
- رنولد نيكلسن، اللمع في التصوف، عبد الله الطوسي، مطبعة بيزل في ليدن، 1914 م.
- هرقليطس، شذرات هرقليطس، مجاهد مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980 م.
- جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1973 م.
- فخر الدين الرازي، كتاب المباحث المشرقية، مطبعة أمير، مكتبة بيدار، «قم»، 1311 هـ .
- عمانوئيل كانط، نقد العقل العملي، أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، 1966 م.
- كولن ولسن، ما بعد اللامنتمي، يوسف شرور، دار الآداب، بيروت، 1981 م.
- كولن ولسن، سقوط الحضارة، أنيس حسن، دار الآداب، بيروت، 1982 م.
- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، عام؟.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين بيروت، 1989 م.
- ابن حنبل، مسند إبن حنبل، المكتب الاسلامي للطباعة والنشر، بيروت، عام؟.

- ابن سينا، الشفاء، الالهيات، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960 م.
- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، 1949 م.
- أبو يعقوب السجستاني، كتاب الافتخار، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، عام 1980 م.
- محمد التهانوي، كشاف إصطلاحات الفنون، خياط، بيروت، عام؟.
- كمال الحاج وهاني يحيى نصري، المسيحان والعصبية، مطابع الكريم، جونية، 1973 م.
- ابن سينا، كتاب النجاة، تحقيق ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985 م.
- أفلاطون، السفسطائي، أوغست دييس، منشورات وزارة الثقافة بدمشق، 1969 م.
- جان بول سارتر، ما الأدب، محمد هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر، عام 1990 م.
- روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية «السوڤياتية»، العظم وطرابيشي، دار الطليعة بيروت، 1987 م.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984 م.
- ڤيليب فاندنبرغ، لعنة الفراعنة، خالد عيسى، دار ابن زيدون، بيروت، 1984 م.
- الفارابي، كتاب الموسيقى الكبير، غطاس خشبه، دار الكتاب العربي، القاهرة، عام؟.
- مصطفى غالب، جلال الدين الرومي، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1982م.
- جيمس باستيد، فجر الضمير، سليم حسن، مكتبة مصر، عام؟.

2 ـ المراجع الأجنبية

1- Immanuel Kant, Lectures on Logic, J.M. Yong Cambridge Univer. Press, 1992.

2- Albert Einstein, Ideas and Opinions, N.Y., Bonanza Books.

3- Rinderson J.R., Cognitive Psychology and its Implications, 2ed, N.Y., Freeman, 1985.

4- Wendy. L.S. Dunn, Psychology, Holt, Rinehart and Winston, N.Y., 1988.

5- F.Nietzsche: The Will to Power, Trans. by Walter Kaufman, Vintage Books, N.Y., 1968.

6- Evelyn Underhill, Mysticism, New American Library, N.Y., 1974.

7- IPQ, Fordham Univer. N.Y, September 1989. Vol. XXIX, No 3.

8- Wallace, B and Fisher L.E. Consciousness and Behavior, Boston, Allyn Bacon, 1983.

9- John Cottingham, Descartes, Cambridge Univer. Press, 1992.

10-Tart C.T.Ed, Altered States of Consciousness N.Y., Wiley, 1969.

11-Hilgard, E.R., Divided Consciousness, Nortron, N.Y., 1976.

12-William James, The Will to Believe, Longmans N.Y., 1897.

13-Vincent Potter and Hani Yahya, Text in Sociology «Level 4», Dar Albayan Jeddah, 1982.

14-Plutchik, R., Emotion, A Psychoevolutionary Synthesis, N.Y., Harper and Row 1980.

15-Lyle, E. Bourne Jr., Psychology A concise Introduction, Holt Rinehart and Winston, N.Y., 1988.

16-Leavitt. F., Drugs and Behavior, Philadelphia Saunders, 1974.

17-Ibn Bajjah «Avempace», Opera Metaphysica, Majid Fakhry, Dar Al-Nahar, Beirut, 1968.

18-Encyclopedia International, Lexicon Publications, 1977.

19-Ruth Moore, Evolution, Life Natural Library, Nederland, 1964.

20-Kenneth P. Oakley, Man The Tool-Maker, The University of Chicago Press, 1976.

21-Bertrand Russell, Religion and Science Oxford University Press, 1961.

22-Jean Paul Sartre, Truth and Existence, The University of Chicago Press, London, 1992.

23-Karl Jaspers, Reason and Existenz Farrar, Strous and Giroux, N.Y., 1978.

24-Freidrich Nietzsche, Ecce Homo, Penguin Books, 1992.

25- Freidrich Neitżshe, The Birth of Tragedy, Penguin Books, 1993.

26-Jean Jacques Rousseau, A Discourse on Inequality, Penguin Books, 1984.

27-René Descartes, Meditations on first Philosophy, University Press, N.Y., 1993.

28-Herbert Thomas, The First Humans, Thames and Hudson, London, 1995.

29-Jim Brooks, Origins of Life, A Lion Books, Sydney, 1985.

30-Brian Ward, ESP. The Sixth Sense, Macdonald, Guidelines, 1977.

31-Karl Jaspers, Way to Wisdom, Yale Uni. Press, London, 1979.

32-Hegel, Introductory Lectures to Aesthetics, Tran. Bernard Bosanquet, Penguin Books N.Y., 1993.

33-Norma Katan, Hieroglyphs The Writing of Ancient Egypt, British Museum Pub., 1987.

34-E.A. Wallis Budge, The Book of the Dead, Dover Pub. INC., N.Y.

35-Kierkegaard, Fear and Trembling, Trans. by Alastair Hannay, Penguin Books, 1985.

36-Kurt and Edward Lambelet, Egyptian Museum in Cairo.



فهرست الكتاب

السيرة الذاتية الأكاديمية

الاسم: د. هاني يحيى خليل نصري

تاريخ الميلاد: 1366 هـ 1946م

المؤهلات العلمية:

- ليسانس ـ بكالوريوس في الفلسفة وعلم الإجتماع ـ جامعة دمشق، 1970 م.
- دبلوم الدراسات العيا في التربية، كلية التربية، جامعة دمشق، 1971.
- دبلوم العلوم الإنسانية في الدراسات الشرقية والإجتماعية، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1973 م.
- شهادة الماجستير بدرجة امتياز الشرف الأولى ببحثه حول مفهوم «العصبية» عند ابن خلدون، 1974 م.
- شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإجتماعية بدرجة امتياز، جامعة فوردهام في نيويورك، 1978 م.
- أستاذ علم الإجتماع المساعد في جامعة الملك عبد العزيز بكلية الآداب، 1978 م.
- عضو نادي الرئاسة في جامعة فوردهام في نيويورك كمستشار.

President's Club at Fordham University, New York

- شهادة شكر وتقدير من جامعة الملك عبد العزيز لإنجازاته عن عام 1401/ 1402 هـ .
- عضو هيئة تحرير مؤسس لمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية من قبل

مجلس الكلية عام 1401 هـ ، ثم جدد له المجلس العضوية عام 1403 هـ لمدة سنتين.

- انتخب رئيساً لقسم الإجتماع في جامعة الملك عبد العزيز لمدة سنتين، 1403 هـ .
- أستاذ مشارك في جامعة فوردهام في نيويورك، وتفرغ بعد عام 1990 للإشراف على رسائل الدكتوراه.
- عضو اتحاد الكتاب العرب «الدراسات والبحوث» 1997.

الأبحاث العلمية:

1 ـ «المسيحان والعصبية في الإسلام والصهيونية»، مطابع الكريم الحديثة، لبنان، 1973.

2 ـ Ibn Abd Al-Wahhab's Philosophy of Society: An Alternative to the Tribal Mentality, Fordham University Library, N.Y., 1978.

3 ـ «في سبيل علم اجتماع إسلامي»، دار المجمع العلمي، جدة، 1399 هـ / 1979 م.

4 ـ شارك في ترجمة كتاب: Urbanization in the Middle East «التمدين في الشرق الأوسط»، دار القلم، بيروت، 1980 م.

5 ـ Text in Sociology (level 3), Dar Al-Bayan Al-Arabi, Jeddah, 1402, 1982.

6 ـ Text in Sociology (level 4), Dar Al-Bayan Al-Arabi, Jeddah, 1402, 1982.

7 ـ «عصبية لا طائفية» دار القلم، بيروت، 1982 م.

8 ـ «فلسفة التصوف: طاقات وقدرات»، دار مجلة الثقافة، دمشق، 1990 م.

9 ـ «بين الإرادة والإنجاب»، دار مجلة الثقافة، دمشق، 1992 م.

10 ـ «The Rahmanic Verses, A Commentary on Atheism in Islam». دار الأصالة، بيروت، 1994 م.

11 ـ ترجمة بحث واشنطن ايرفنج حول الحضارة الإسلامية في الأندلس «الحمراء» مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1996 م.

12 ـ الوجود والموت والخلود، دار القلم، بيروت، 1996 م.

1998 /4 /615



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع